Filosofía y derechos humanos

Mauricio Beuchot



filosofía

FILOSOFÍA Y DERECHOS HUMANOS
(Los derechos humanos y su fundamentación filosófica)

por
Mauricio Beuchot





siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D. F.

siglo xxi editores, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7° N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

portada de maría luisa martínez passarge

primera edición, 1993
sexta edición, 2008
siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 978-968-23-1877-1

ÍNDICE

III. ABORDAJE FILOSÓFICO DEL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

PRESENTACIÓN

A principios del año de 1992 nos reunimos algunos profesores de la Facultad de Filosofía y Letras y de la de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, para dilucidar algunas cuestiones relativas a los llamados Derechos Humanos. En nuestras conversaciones encontramos dos vertientes, que debíamos explorar: una de ellas era, precisamente, la de los fundamentos filosóficos de tales derechos; esto, debido a que, al examinar sus diversos enunciados, los ya clásicos norteamericano y francés del siglo XVIII y el de la ONU en 1948, encontramos que resultaba necesario distinguir entre esos enunciados y su concreción en leyes positivas. Tales enunciados no son leyes, no son propiamente derechos; más bien constituyen una sucinta descripción de la naturaleza humana y la formulación de una ética, a la cual debe ajustarse la conducta individual en sus relaciones de coexistencia. Por lo tanto, era factible emprender una investigación sobre los supuestos filosóficos de tales formulaciones.

La otra vertiente, que agudamente nos señaló José Luis Orozco, fue la de examinar los intereses políticos y económicos de los cuales surgieron las formulaciones inglesas y norteamericanas. Es decir, consideró que el asunto no podría tratarse sólo en el nivel muy aéreo y abstracto de la filosofía, sino también en el plano del ser social e histórico que los hizo posibles. Para enfrentar estos dos problemas nos reunimos, pues, Mauricio Beuchot, José Luis Orozco, Ignacio Sosa, Ana Luisa Guerrero y yo, bajo los auspicios de la Dirección General del Personal Académico de la UNAM, que consideró ese tema de investigación suficientemente importante como para apoyarlo.

El libro que ahora presento: *Filosofía y derechos humanos (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, de Mauricio Beuchot, es el primer producto de esta investigación colectiva. Por su formación académica y hasta por las características de su vida personal, el doctor Beuchot ha sido proclive a examinar la relación que hay entre la formulación de los derechos humanos y lo que él considera como sus orígenes medievales en la filosofía de Santo

Tomás de Aquino. Pero no sólo eso, sino que también ha considerado necesario mostrar cómo esa noble tendencia del tomismo funcionó en el siglo XVI para defender los derechos de los indios en pensadores tales como Francisco de Vitoria y fray Bartolomé de Las Casas. Esta noticia histórica es, sin duda, una de las partes más interesantes del libro.

Pero, como de fundamentación filosófica se trata, en esta breve presentación quiero señalar dos o tres goznes conceptuales que considero son el eje del libro. Los que están familiarizados con la problemática de la filosofía saben, perfectamente, las dificultades que se han señalado para derivar valores o deberes del ser; o sea, de lo que existe de hecho. Beuchot señala que Santo Tomás responde que eso es posible, gracias a la naturaleza misma del entendimiento, que se hace práctico al referir las verdades conocidas al orden del obrar. Así, la aprehensión de los primeros principios de todo lo que es se vuelve normativa al aplicarlos a la conducta. Esta idea viene de muy antiguo, porque ya un filósofo tan marxista y tan freudiano como Herbert Marcuse señalaba que los valores platónicos, que son las esencias de lo existente, también constituyen los supremos valores. De este modo, accederemos a la intelección de los más altos valores que rigen los derechos humanos.

El segundo punto se refiere, también, a las relaciones entre el conocimiento y la acción. En este caso, el aquinatense sostiene que el movimiento de la voluntad no puede ser anterior al del conocimiento: "nada se ama si no se conoce antes", como dice el adagio escolástico. Esta idea muy socrática también precedería a la formulación de los derechos humanos.

Por último, está la idea de que los "derechos humanos" corresponden —al menos en parte— a los que anteriormente se llamaron "derechos naturales" del hombre. Según Beuchot, así los encontramos en Santo Tomás. Después reseña una polémica suscitada por teóricos como Louis Lachance y Michel Villey, quienes dicen que Santo Tomás no pudo tener noción de derechos humanos, porque no la tuvo de los derechos subjetivos. Santo Tomás se plantea una perspectiva comunitarista y no una individualista, que sólo puede rastrearse hasta Ockham.

Es muy interesante ver cómo Mauricio Beuchot media en estas polémicas fundamentales y cómo su argumentación también alcanza a filósofos contemporáneos como Norberto Bobbio, G.E. Moo-

re, Ulises Moulines, Javier Muguerza, M. Platts, H. Putnam, W.V.O. Quine y otros, pues también polemiza con estos representantes de la filosofía analítica. No se trata, por lo tanto, de un pensador puramente tradicionalista, sino de alguien que está al tanto de los movimientos de la filosofía contemporánea, pero que los examina en su vinculación con el resto de la historia de la filosofía.

Abelardo Villegas

INTRODUCCIÓN

El presente quiere ser un trabajo de fundamentación filosófica de los derechos humanos. A veces se les considera como demasiado claros o intuitivos, como no necesitados de fundamentación de alguna manera; no obstante, eso se ve desmentido por el hecho de que muchos no los reconocen ni respetan. Otras veces se dice que lo urgente es efectuar su positivación, más que fundamentarlos; es cierto, pero eso no deja conformes a todos los filósofos, y muchos pugnan por la necesidad de su fundamento teórico. Nosotros intentaremos ofrecer una argumentación filosófica de los mismos, además de brindar algunos rasgos de la historia de su fundamentación.

Así pues, en este trabajo nos proponemos defender una tesis histórica y otra tesis sistemática. La tesis histórica es que los ahora llamados "derechos humanos" son los que la tradición escolástica (principalmente la escuela tomista de Salamanca, en el siglo XVI) llamaba "derechos naturales". Esto no es por supuesto una tesis nueva, pero tampoco es trivial, ya que a muchos les parece discutible y que la discusión es interesante. Ofreceremos, pues, una discusión para apoyar esa tesis histórica propuesta.

Algunos autores, como Michel Villey, Leo Strauss y Ralph MacInerny,[1] sostienen que los derechos humanos corresponden a los derechos naturales del iusnaturalismo moderno (p. ej. Grocio, Pufendorf y Rousseau), pero no al iusnaturalismo clásico (p. ej. Aristóteles, Justiniano y Santo Tomás). Lo anterior, ya que la noción clásica de derecho (tanto en los griegos, como en el derecho romano y en los medievales) es objetiva, es una propiedad del objeto; en cambio, la noción moderna de derecho es subjetiva, es un derecho del sujeto, una propiedad del individuo. Pero creemos que los derechos humanos sí pueden fundamentarse en un derecho

[1] Cf. M. Villey, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, París, PUF, 1987; L. Strauss, *Natural right and history*, Chicago, Ill., The University of Chicago Press, 1959, 2a. reimpr.; R. McInerny, "Natural law and human rights", en *The American Journal of Jurisprudence*, núm. 36, 1991, pp. 1-14.

natural tomista, aunque no directamente, sino a través de la escuela de Salamanca. En efecto, para los antiguos, el derecho es la cosa, la acción o la relación justa, es el *obiectum iustitiae*, es una noción de derecho objetiva; por eso se diferencia de la noción moderna, que es subjetiva e individual. Además, como lo hace notar Leo Strauss, el derecho natural antiguo no es igualitario, en tanto que el moderno sí lo es. Según Strauss, en el derecho moderno hay una influencia del igualitarismo bíblico, además de la nueva cosmología, que ya no era jerárquica, como la aristotélica. Esta última no era igualitaria, por su distinción entre el mundo supralunar y el mundo sublunar; mientras que la cosmología de la ciencia moderna tiene una idea de la ley natural igualitaria, valedera para todos los entes y extendida a todos los hombres.

Blandine Barret-Kriegel conoce las tesis de los autores antes mencionados y, sin embargo, quiere ir en contra de la tesis demasiado aceptada de que los derechos humanos tienen como fuente el derecho natural moderno sin más; ella encuentra una vinculación con el derecho natural tomista mediante la Escuela Tomista de Salamanca, con la cual se da ese cambio de la noción de derecho objetivo a la de derecho individual: cambia la idea de ley (antes, incluso, que la idea de naturaleza):

Resurgido en el siglo XVI con la segunda escolástica española, fuertemente marranizada, y marcada por las obras de Vitoria, De Soto, Las Casas, Suárez, etc., el derecho natural moderno sufre, a través de la reflexión teológica, la influencia directa de las Escrituras. Francisco de Vitoria, creador del derecho internacional moderno, lector y admirador de Erasmo, recuerda que la sociedad civil está fundada en la naturaleza, que la ley humana debe respetar la ley divina, que es su zócalo. En 1539, en su libro *De Indis*, expone que los indios tienen derecho, con el mismo título que todos los otros seres humanos, a la libertad y a la propiedad y que un cierto número de derechos se deducen lógicamente de la naturaleza humana. Un poco más tarde, Suárez, en su *De legibus ac Deo legislatore*, inscribe el derecho en la ley, una ley de moralidad, el mandamiento de una autoridad superior que el teólogo es capaz de interpretar. Remitiéndose mucho más directamente a la Biblia que a los preceptos del derecho romano, al proponer explícitamente la idea de derechos humanos, los teóricos de la Escuela de Salamanca, ¿han traicionado, como lo piensa Michel Villey, la concepción de Santo Tomás? No zanjaremos aquí ese debate.[2]

[2] B. Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, París, PUF, 1989, p. 47.

La tesis más fuerte de Barret-Kriegel se encuentra en el capítulo III, al que da el título de "La filosofía del sujeto no es la fuente de los derechos del hombre". En efecto, la autora muestra que la noción de derecho del hombre es la de un derecho subjetivo, en el sentido de individual; sin embargo, no es producto del subjetivismo jurídico moderno. Claro que la opinión más extendida y trillada los fundamenta en el subjetivismo racionalista y sus herederos: los iusnaturalistas del siglo XVIII y los idealistas del XIX. Se ha creído que los derechos humanos tienen como bandera el descubrimiento metafísico del sujeto, del cual resulta la idea de derecho como atributo del individuo.

En suma, uno se convence demasiado pronto de que la noción de derecho del hombre depende de la subjetivización del derecho. Pero, si esto fue verdad, habría que explicar entonces por qué las sociedades europeas que han adoptado el idealismo subjetivo han sido tan reticentes frente a los derechos del hombre, y tan retardatarias a inscribirlos en sus textos, a dar una respuesta a la objeción formulada por Hannah Arendt cuando subraya que los estados-naciones europeos han sido incapaces en el siglo XIX de defender y garantizar los derechos del hombre para los individuos que no sean su jurisdicción directa, de suerte que los derechos del hombre no han sido respetados casi más que para los ciudadanos.[3]

Convincentemente, la autora hace ver que, más que a la teoría del sujeto o de la voluntad del individuo, los derechos humanos están asociados a la idea de *especie*, al hombre como miembro de una especie.

Precisamente los laicizadores de los derechos naturales, Pufendorf, Wolf, Althusius, dejan caer esta idea capital de la escuela de Salamanca retomada por Locke y Spinoza, según la cual el derecho natural es el derecho de la especie humana. Por sus referencias bíblicas, el derecho de la escuela de Salamanca contemplaba al género humano. Pues la Escritura no pone de ninguna manera en primer plano a la sociedad o al individuo, sino que ella trata primero de la especie humana, al principio con Adán, padre de todos los hombres, y al final, con la redención de la especie humana. De esta manera, el fundamento del derecho natural debe estar menos inscrito en la sociedad o en el sujeto que en la humanidad. La sociedad, para observar la ley natural, debe estar conforme con los fines de la especie.[4]

[3] *Ibid.*, p. 93.
[4] *Ibid.*, p. 94.

Según la autora, el proceso de individuación, como el que ha tenido el derecho a la vida y a la seguridad, no necesariamente es un proceso de subjetivización. Lo mismo sucede con el derecho a la libertad. La conclusión de la obra de Barret-Kriegel es la siguiente:

> De esta rápida investigación, quisiéramos sacar una lección para el desarrollo mismo de los derechos del hombre. Si ellos no toman de ninguna manera su origen en el idealismo subjetivo y el voluntarismo jurídico, sino, como hemos tratado de mostrar, en las obras del derecho moderno que mantienen la referencia a la ley natural, eso significa, entonces, para quien cree y espera en su futuro y su desarrollo, que la filosofía del derecho debe volver a enraizarse en la idea de ley natural.[5]

Es una tesis histórica que se acerca mucho a la nuestra.

La tesis sistemática es que los derechos humanos aún pueden fundamentarse filosóficamente en la idea de una naturaleza humana, como se hacía con los derechos naturales. Nuestra argumentación consistirá en mostrar que: a] sí es posible y aun necesaria una fundamentación filosófica de los derechos humanos, aunque se dice que ya han fracasado las empresas fundamentadoras e, incluso, argüiremos que debe ser una fundamentación ontológica o metafísica; b] la idea de naturaleza humana es defendible, no sólo en la filosofía tomista sino en la filosofía contemporánea, como lo evidencia la más reciente filosofía analítica. Con instrumental ofrecido por esa escuela, asentaremos la idea de la naturaleza humana como clase natural, dentro del esencialismo analítico anglosajón, representado por Wiggins, Kripke y Putnam, entre otros.

En primer lugar, para plantear los principales problemas y para tener un cuadro de las corrientes principales, resumidas en el iusnaturalismo y el iuspositivismo —posturas antiguas pero que ahora se vuelven a presentar con nuevas tonalidades—, atenderemos a los teóricos más connotados de la última filosofía de los derechos humanos en España e Hispanoamérica; tanto a los autores que rechazan toda fundamentación como a los que dicen que basta la positivación, y como a los que exigen un fundamento más fuerte, sea o no metafísico. No nos centraremos en los teóricos de otros países porque nos interesa presentar el trabajo más cercano a nosotros, es decir, el de habla hispana. Por eso dedicaremos los

[5] *Ibid.*, pp. 98-99.

dos primeros capítulos de este libro a la exposición de la filosofía jurídica de los derechos humanos en lengua española; a saber, uno dedicado a la iusfilosofía desarrollada en España en torno de este tema y otro dedicado a la labor más próxima que sobre este punto se ha realizado en Hispanoamérica.

En seguida pasaremos, en la parte histórica, a presentar el trabajo de fundamentación filosófica que se ha realizado en una tradición amplia y profunda, como es la de la filosofía de signo cristiano. Sólo podremos destacar algunos rasgos de esta tradición. Así, comenzaremos por la escolástica, con el iniciador del tomismo, Santo Tomás de Aquino, quien sentó algunos principios que sirvieron de base para fundar ciertos derechos naturales o, como se llamarán después, derechos humanos. Su labor se centra, sobre todo, en la explicitación de la dignidad humana; dignidad que no sólo ha sido difícil descubrir y respetar en esa época turbulenta que fue la Edad Media —como suele decirse, repitiendo un tópico manido—, sino aun en la actualidad. Le seguirán, ya en el Renacimiento, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Vera Cruz, que desarrollaron —cada uno de diferente manera y con su sello propio— la fundamentación tomista de los derechos humanos, en función del acontecimiento de la conquista de América. Fue un campo experimental muy a propósito para concientizarse sobre la violación de tales derechos y clamar contra esa situación. A cada uno de esos pensadores dedicaremos su correspondiente capítulo. A continuación vendrá un tomista moderno que influyó de manera clara y decidida en la fundamentación filosófica de los derechos humanos, tal como fueron propuestos y aceptados positivamente en la Declaración de 1948; se trata de Jacques Maritain, que ocupará otro capítulo, dada su importancia. Finalmente, dedicaremos dos capítulos al trabajo que ha hecho la propia Iglesia católica en la fundamentación de que hablamos; un capítulo versará sobre la constitución *Gaudium et Spes*, emitida en el Concilio Vaticano II, y el otro capítulo versará sobre diversas declaraciones de la misma Iglesia.

Después procederemos a presentar la tercera y última parte, la más decisiva filosóficamente, pues se trata de la tesis sistemática; ahí intentaremos mostrar que hay una fundamentación metafísica de los derechos humanos, y que no es otra que la naturaleza humana. Para eso, tendremos que añadir el subargumento o subprueba de que existe una naturaleza humana y que puede servir de

base ontológica a los derechos humanos, así como a los deberes que corresponden a ellos. Un capítulo será dedicado, pues, a argumentar en favor de la existencia de la esencia o naturaleza humana, desde la muy reciente teoría de las clases naturales, propia de la semántica esencialista de la lógica modal (en la línea de Saul Kripke, Hilary Putnam, David Wiggins y otros); con la cual se apoyará la idea de que la naturaleza humana surge como una propiedad necesaria *de re* del *homo sapiens*. Además, intentaremos demostrar, en otro capítulo, que en esa fundamentación de los derechos (y deberes) humanos no se incurre en la famosa "falacia naturalista" de inferir el deber ser a partir del ser; lo deontológico a partir de lo ontológico; lo moral a partir de lo natural. Por lo menos en la postura derivada de Santo Tomás de Aquino no se da ese problema, pues él introduce los derechos "humanos" o naturales a partir de la carga de eticidad contenida en los enunciados teóricos de la naturaleza humana; tanto en los enunciados teóricos primitivos como en los derivados, y no solamente los principios de la razón práctica, que quieren inferir los derechos humanos con base en las necesidades humanas. Todos esos enunciados teóricos a los que aludimos son premisas cargadas de normatividad, que infieren normas a partir de esa normatividad contenida en las premisas o enunciados fácticos, lo cual es válido y no falaz. Sin embargo, a nosotros nos interesará, además, en otro capítulo que irá a continuación de éste, mostrar la vinculación de la razón práctica con la razón teórica, que es de fundamentación; ya que, la razón práctica busca el bien del hombre de acuerdo con la naturaleza humana y eso sólo puede esclarecérselo la razón teórica. Terminaremos con una discusión de las objeciones que hace Norberto Bobbio a los derechos humanos y a los derechos naturales.

Tal es, a grandes rasgos, la estrategia de nuestra argumentación. Y tal creemos que es la fundamentación metafísica de los derechos humanos: son derechos radicados en la naturaleza humana; por eso fueron preconizados como derechos naturales, como señalando que con arreglo a dicha naturaleza se encuentra el bien de los hombres, y que de acuerdo con ella se establece en derechos y deberes. Como la naturaleza humana está cargada de exigencias éticas, derivar de ella derechos naturales humanos no constituye *falacia naturalista*; es otro tipo de inferencia. Defendemos, pues, filosóficamente el iusnaturalismo; asimismo, combatimos la idea de que en él se encierra ese gran paralogismo consistente en pasar del

ser al deber ser, para lo cual ciertamente no hay reglas lógicas (es decir, rechazamos la acusación que se le hace de incurrir en la, por otros motivos ya muy desprestigiada y venida a menos, falacia naturalista). En ese sentido, hablamos de los derechos humanos como elementos del derecho natural y hablamos de la naturaleza humana como fundamento metafísico de los mismos. Por último, cerraremos este libro con una bibliografía en la que enlistaremos las obras utilizadas.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA TRADICIÓN RECIENTE DE HABLA HISPANA

1

ALGUNAS LÍNEAS DE LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA FILOSOFÍA JURÍDICA ESPAÑOLA RECIENTE

En este capítulo se abordarán algunas líneas de la investigación que se ha hecho sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos en el ámbito de la filosofía de España. Ciertamente, hay quienes dicen que no se debe perder tiempo en fundamentar de manera teórica los derechos humanos, y que lo indispensable es proteger su cumplimiento en la práctica. No vamos a cuestionar la primacía de la praxis sobre la teoría en el nivel de lo inmediato; pero creemos que siempre, después de vivir algo en la praxis, lo reflexionamos en la teoría, tratando de explicarlo y justificarlo racionalmente. Mucho más en cuanto a las leyes, los derechos y las obligaciones; no sólo establecemos leyes y erigimos derechos sino que tenemos que detenernos a fundamentarlos. En este caso, fundamentar los derechos humanos puede implicar por lo menos contestar dos preguntas: a] por qué los aceptamos para cumplirlos y por qué ésos y no otros; b] en qué presupuestos morales o éticos, epistemológicos y hasta ontológicos descansa su aceptación. La segunda pregunta es la más filosófica y nos serviremos de ella como de guía en este capítulo.

En cuanto a la pregunta por la fundamentación filosófica de los derechos humanos, pueden encontrarse dos posturas iniciales. La primera dice que no hay que fundamentar filosóficamente tales derechos, porque es imposible una fundamentación absoluta; todas las fundamentaciones habrán de ser parciales y, por lo mismo, insuficientes para garantizar la universalidad y la necesidad de los derechos humanos. La otra postura básica es la de que sí se pueden fundamentar filosóficamente los derechos humanos, ya sea que eso se haga con una fundamentación última o absoluta, o tan sólo y al menos con una fundamentación parcial, o con muchas de éstas que actuarían acumulativamente. Esta segunda postura, la que acepta alguna fundamentación, puede subdividirse en varias clases; pero,

como no podemos analizarlas todas, sólo aludiremos a las principales. Podríamos decir que son tres: las ya clásicas fundamentaciones iusnaturalista y iuspositivista y, en tercer lugar, otras como las utilitaristas, etc.; pero, ya que el iusnaturalismo y el iuspositivismo tradicionalmente han llevado la pauta en la discusión, nos centraremos en esos dos tipos de respuesta, tratando de ver cómo se han atacado y defendido una y otra. Desde ahora, procuraremos abogar por una postura de tipo iusnaturalista; primero, procederemos a hablar de los que niegan la fundamentación filosófica de los derechos humanos, luego de los que proponen una de tipo iuspositivista y, después, de los que proponen una de tipo iusnaturalista; terminaremos con unas consideraciones críticas finales.

¿Defensa o no defensa?

Comencemos, pues, con los que rechazan la fundamentación filosófica de los derechos humanos.

Victoria Camps considera que, tratar de fundamentar filosóficamente los derechos humanos, no conduciría a gran cosa. Es preferible buscar un consenso fáctico (no teórico o filosófico, sino un acuerdo en la práctica, un contrato internacional). Al respecto, dice:

> cualquier intento de justificarlas desde fuera [a las exigencias fundamentales de libertad, igualdad y dignidad, que abren paso a los derechos humanos] —desde la naturaleza, desde la razón o desde Dios— sería tautológico o discutible. Insistiría en el significado de los mismos conceptos o postularía un punto de apoyo dogmático. La moral, como la vio Kant, es *a priori*. Lo cual significa que no se trata de fundamentarla ni de probar su validez, puesto que vale por sí misma, sino más bien de *descubrirla*, de darle nombres y contrastarla con realidades que den contenido al deber ser.[1]

Por eso propone que, en lugar de hablar de fundamentación de los derechos humanos, se hable de *descubrimiento* de los mismos.

Sólo quedaría como cuestión de fundamentación el poner en tela de juicio los derechos aceptados, es decir, por qué ésos y no otros; asimismo el problema de su jerarquización entre ellos y con

[1] V. Camps, "El descubrimiento de los derechos humanos", en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 112.

respecto a otras cosas. Pero eso ya no es la fundamentación teórica y abstracta que se pedía, pues aquellos aspectos no se deciden en abstracto. Efectivamente, siguiendo a Gilbert Hottois, dice que es muy difícil señalar qué derecho humano es el primero y cuáles tienen prioridad sobre otros. Por encima de todo, niega que la postulación de esos derechos pueda hacerse como una cuestión de legitimidad ética, independientemente de ciertas bases económicas y políticas.

Esto ya no es la tradicional empresa de fundamentación filosófica de los derechos humanos. Pero Camps termina diciendo: "En definitiva, la fundamentación de los derechos humanos es su aportación al intento de enriquecer la idea de dignidad humana."[2] A la idea de dignidad, añade la de justicia:

> Donde no habita la justicia, ni siquiera como ideal o como búsqueda, la dignidad de la persona es mera palabrería. A fin de cuentas, la justicia intenta hacer realidad esa hipotética igualdad de todos los humanos y la no menos dudosa libertad en tanto derechos fundamentales del individuo. Derechos que son el requisito de una calidad de vida que debe ser objeto luego de conquista individual.[3]

Con lo anterior no puede eludir la idea clásica de fundamentación de tales derechos, ya que enriquecer la noción de dignidad humana supone en el fondo algo inherente al hombre, algo connatural a la persona humana y que sirve de fundamento a los derechos; o, al menos, que no necesariamente está desligado de esto. Por esa razón, parece que no queda invalidada la tentativa de fundamentar en algún sentido los derechos humanos. No queda completamente excluida su fundamentación filosófica.

Por su parte, Carlos Thiebaut, Julio Seoane y Ángel Rivero alegan que la crítica a la modernidad (sin caer en posturas tan extremas como las del posmodernismo) ha mostrado que han sido y son incumplibles los ideales de fundamentación en todos los campos. Se ha renunciado a fundamentaciones de la ética, del derecho, etc., porque se han mostrado inoperantes e inalcanzables los metadiscursos fundantes como el discurso metafísico, epistemológico, etc. Lo único que queda después de las crisis de la moder-

[2] *Ibid.*, p. 117.
[3] V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990 (2a. ed.), pp. 33-34.

nidad es un cúmulo de discursos atomizados, parciales; porque nunca se ha logrado la universalidad, ni siquiera, el consenso. Hay, sólo, polémicas interminables y caos. Esto ha conducido a un cierto negativismo y escepticismo, que no deja creer en la posibilidad de una fundamentación filosófica de los derechos humanos.

Sin embargo, estos autores se detienen ante la evidente necesidad que tiene, en las democracias, la vigencia de los derechos humanos. Por eso dicen que, aun cuando se debe romper con la modernidad ilustrada y sus proyectos de fundamentación, no se puede romper con todo; más aún, la misma crisis de la modernidad o el paso a la posmodernidad es lo que, precisamente, puede ayudarnos a comprender nuestro momento y ubicación en la propia modernidad. Lo único que niegan son las pretensiones de fundamentación absoluta o total.

Pero quedan las fundamentaciones que no procuran ser absolutas y completas, como se quiso hacer en el racionalismo extremo de la Ilustración moderna. Por eso tienen cabida, al menos, *algunos* intentos de fundamentación filosófica de los derechos humanos; a saber, aquellos que, sabedores de sus limitaciones y parcialidad, sólo quieren presentar algún fundamento filosófico modesto, pero sólido y suficiente. Uno que pueda garantizar racionalmente –sin la pretensión de una racionalidad omniamplectente– el que tales derechos deban sustentarse y protegerse, promoverse y ampliarse, de modo que valgan para todo hombre y todo hombre los respete. No se trata de obtener un consenso absoluto, sino suficiente (pues el consenso no confiere universalidad a los derechos humanos, ni pueden depender de él; ése es otro asunto). Tampoco se busca sustentar esos fundamentos en otros, de modo que haya progresión infinita; necesariamente hay que detenerse en algún punto –y si a esto se le llama "dogmatismo", lo que cabe responder entonces es que ésta es condición de todos los principios, a saber, su indemostrabilidad y su carácter de primeros– y ese punto servirá para sostener de manera racional y vital los derechos humanos. Menos aún, hay que postular los derechos humanos como autoevidentes: no requerirían de fundamentación; sino que se van a fundamentar en algo distinto de ellos; ya sea en algo natural o en algo positivo, que es el derecho mismo de las sociedades.

Como hemos dicho, las fundamentaciones filosóficas principales son dos: iuspositivista y iusnaturalista. Por otra parte, ya que puede aceptarse que es legítima alguna fundamentación filosófica de los

derechos humanos, veamos cuál es la que propone el iuspositivismo y cuál el iusnaturalismo; asimismo, evaluemos los elementos que ofrecen para esa argumentación. Comenzaremos por la que ha recibido menos críticas y que ha tenido más fortuna en épocas recientes, el iuspositivismo; después, pasaremos a la que ha suscitado más objeciones y parece tener más dificultades: el iusnaturalismo.

Iuspositivismo

Puede considerarse la postura de Gregorio Peces-Barba como iuspositivista; por lo menos, como muy inclinado al iuspositivismo, si se atiende a que él sostiene el fracaso del modelo iusnaturalista en la fundamentación del derecho.[4] Prefiere postular la fundamentación de los derechos humanos en los valores o axiología, pero únicamente los ve como derechos en sentido propio en vistas a su positivación; es decir, en la "inserción de esos valores en normas jurídicas en el Derecho positivo, y la configuración de los derechos fundamentales como derechos públicos subjetivos".[5]

Quiere, sin embargo, superar la dicotomía entre iusnaturalismo y iuspositivismo en este problema. Por eso fundamenta los derechos humanos en la moral, aunque sólo tienen plenitud como derechos cuando se les positiva, cuando acceden al Derecho positivo. Hay valores supremos, como la igualdad, la justicia y el respeto a la dignidad humana, que deben plasmarse positivamente en las constituciones de los países. Con eso, Peces-Barba se coloca en una postura positivista "corregida". Como el positivismo tradicional, hace a los valores dependientes de la historia, relativos a la cultura y a la época. Aunque los valores se definen como cualidades de los objetos, esto sólo es teórica y abstractamente;[6] de modo concreto y "material", consisten en su aceptación positiva por los operadores jurídicos (*i.e.* legisladores y jueces). Parte del positivismo formal o formalista de Kelsen, pero lo corrige incorporando elementos materiales a ese convencionalismo o contractualismo; *i.e.* pide que

[4] Véase G. Peces-Barba, *Introducción a la filosofía del derecho*, Madrid, Debate, 1983, p. 319.

[5] G. Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, Madrid, Latina Universitaria, 1980, p. 27.

[6] Véase G. Peces-Barba, *Los valores superiores*, Madrid, Tecnos, 1982, p. 53.

se introduzcan elementos éticos como norma básica *material* (en la positivación de los valores). Sin embargo, en seguimiento de Kelsen, distingue entre derecho y moral.

Al aplicar esta distinción a los derechos humanos dice que, rechazar el estudio de su fundamentación moral, sería vaciarlos de su contenido y convertirlos en mera técnica de control social. Para él, esta fundamentación de los derechos humanos:

está conectada con la idea de que los derechos humanos no se completan hasta su positivación, y tiene que contar con esa dimensión de la realidad. Fundamentar los derechos humanos es buscar la raíz de un fenómeno que se explica sólo plenamente cuando está incorporado en el Derecho positivo, aunque su origen se encuentre en el plano de la Moral.[7]

Su fundamentación racional ha de ser histórica, aunque él no quiere caer en el historicismo; por eso alude, además, a una reflexión racional en su fundamentación. De ésta, el concepto que le parece clave es el que combina la libertad y la igualdad; a saber, el concepto de libertad igualitaria.[8] La libertad social, política y jurídica es el cauce del desarrollo de la dignidad humana. Asimismo, ha de culminar en la libertad moral que, por limitada que se la conciba, es alcanzable, aun cuando sólo es el término ideal de un proceso dinámico. De acuerdo con ello, "los derechos humanos [. . .] se fundamentan en su condición de instrumento necesario para la realización del dinamismo que conduce desde la libertad de elección a la libertad moral, del proceso de emancipación que es la vocación de realización de la condición humana".[9] Pero la fundamentación de los derechos humanos carecerá de efectividad hasta que ellos formen parte del derecho positivo. Por eso concluye que "hablar de derechos humanos supone hablar de una realidad integrable en el Derecho positivo como un derecho subjetivo, una libertad, una potestad o una inmunidad";[10] es decir, la fundamentación de los derechos humanos está íntimamente vinculada a su positivación, no sólo a la reflexión teórica sobre los mismos. Es por esa razón que llamamos "positivista" a Peces-Barba, aunque él

[7] G. Peces-Barba, "Sobre el fundamento de los derechos humanos", en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, ed. cit., p. 267.
[8] *Ibid.*, p. 270.
[9] *Ibid.*, p. 276.
[10] *Ibid.*, p. 277.

aclara que profesa un positivismo "corregido" con respecto a Kelsen.

Iusnaturalismo

El iusnaturalismo ha sido una noción jabonosa y ambigua; pero, si por "iusnaturalismo" se entiende aceptar los derechos humanos como previos a su positivación (alegando que, dado que podemos referirnos a ellos para pedir su positivación, ello indica que existen independientemente de los derechos positivos); esto es, como derechos previos a ellos, con lo cual se acepta que tienen fundamento extrajurídico o prejurídico, entonces podemos decir que se es iusnaturalista al menos en ese sentido. Además de los autores que abiertamente sostienen serlo, están otros que dicen no serlo; por ejemplo, Eusebio Fernández García, quien considera los derechos humanos como *derechos morales*. Hablaremos, por eso, de iusnaturalismo clásico y de iusnaturalismo de los derechos morales.

Iusnaturalismo clásico

Explícitamente iusnaturalista es Javier Hervada, situado en el iusnaturalismo clásico de signo tomista. Fundamenta los derechos humanos en la naturaleza del hombre y, por lo mismo, en el derecho natural. Para él:

> cuando se habla de derechos humanos, con esta expresión se quiere designar un tipo o clase de derechos, una de cuyas notas esenciales es *ser preexistentes* (o "anteriores" según el lenguaje más generalizado) *a las leyes positivas*. Por lo menos a esa conclusión lleva el sentido obvio del lenguaje utilizado, tanto por las declaraciones antiguas y modernas y los pactos internacionales, como por los distintos movimientos en favor de esos derechos o —en general— por quienes sobre ellos hablan o escriben.[11]

Si son derechos anteriores a la positivación, no pueden tener fundamento en la convención ni en la mera ley positiva; más bien, por ser derechos del hombre, tienen fundamento en su naturaleza.

[11] J. Hervada, *Escritos sobre derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1986, pp. 427-428.

No son relativos a la cultura, al consenso ni a la autoridad, sino que poseen un fundamento más ontológico y natural.

Pero Hervada también es consciente de que el derecho natural, ha sido relegado y hasta olvidado en muchos contextos de la modernidad. Justamente por eso los derechos humanos han sido puestos en tela de juicio por algunos o, francamente, los han excluido. Por eso, afirma: "Aparte de razones históricas, la raíz de este hecho es un interesado olvido: el olvido del verdadero derecho natural. Sólo el auténtico derecho natural, y no la política, es la base inconmovible de los derechos humanos."[12] Sólo si se acude a ese fundamento realista y iusnaturalista se podrá evitar que tales derechos sean manipulados o controlados política e ideológicamente. En la historia se ha visto que eso sucede; que países cuyas legislaciones en principio favorecen los derechos humanos, en la práctica se dedican a violarlos. Solamente si se les quita ese fundamento tan artificial y se les devuelve su fundamento natural y propio podrá hacerse que tengan una base resistente; asimismo, que se les pueda defender de manera apropiada.[13]

Iusnaturalismo de los derechos morales

Eusebio Fernández sostiene que los derechos humanos poseen un fundamento ético, que son "derechos morales" (expresión que ha sido vista por sus contrincantes como un disfraz de la otra de "derechos naturales"). Define, así, los derechos humanos: "Con el término 'derechos humanos' pretendo describir la síntesis entre los derechos humanos entendidos como exigencias éticas o valores y los derechos humanos entendidos paralelamente como derechos."[14] El que sean "morales" indica que tienen una fundamentación ética y que son limitados en su número y contenido. Llamarlos "derechos" señala que, aun cuando anteceden a los derechos positivos, sólo culminan en el momento de su positivación. Alega que darles una fundamentación ética no es exactamente lo mismo que darles una fundamentación iusnaturalista; aunque, tampoco,

[12] *Ibid.*, p. 643.

[13] *Ibid.*, p. 648.

[14] E. Fernández, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984, p. 108.

iuspositivista —de esta última estaría más alejada la que él propone Dice:

los derechos humanos aparecen como derechos morales, es decir, como exigencias éticas y derechos que los seres humanos tienen por el hecho de ser hombres y, por tanto, con un derecho igual a su reconocimiento, protección y garantía por parte del poder político y el Derecho; derecho igual, obviamente basado en la propiedad común a todos ellos de ser considerados seres humanos, y derecho igual de humanidad independiente de cualquier contingencia histórica o cultural, característica física o intelectual, poder político o clase social.[15]

Pero sostener que son derechos morales equivale a considerar que hay una ética universal, común a todos los hombres, capaz de avalar el que, de algunos derechos, se pueda decir que son para todos los hombres, *i.e.* derechos humanos. Por eso debe decirse que, finalmente y en el fondo, la postura de Eusebio Fernández —a pesar de que quiere salirse de la polémica iusnaturalismo-iuspositivismo y superarla— es iusnaturalista. Así se lo han reprochado Javier Muguerza y José Delgado Pinto.[16]

El iusnaturalismo de Eusebio Fernández se ve, de algún modo, en su pretensión de que sean anteriores al derecho positivo:

Por mi parte —asegura—, me mantengo en la opinión de que defender que el enfoque de fundamentación de los derechos humanos tenga que ser necesariamente iusnaturalista, es una reducción quizá innecesaria e injustificada, aunque aceptaría que hay mucho de verdad en la idea de que "cualquier intento de cifrar la fundamentación de los derechos humanos en un orden de valores anterior al Derecho positivo, es decir, preliminar y básico respecto a éste, se sitúa, consciente o inconscientemente, en una perspectiva iusnaturalista" [Enrique Pérez Luño].[17]

O sea que Fernández acepta que, en algún sentido, su postura puede recaer en el iusnaturalismo, como tiene trazas de hacerlo. Él mismo concede que hay un aspecto en el que su fundamentación

[15] *Ibid.*, p. 107.

[16] Véase J. Muguerza, "La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)", en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, ed. cit., p. 25; J. Delgado Pinto, "La función de los derechos humanos en un régimen democrático", en *ibid.*, p. 137.

[17] E. Fernández, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, ed. cit., p. 112.

de los derechos humanos como derechos morales coincide con, o equivale a, lo que llamamos iusnaturalismo, a saber:

Solamente es intercambiable la noción de derechos morales con la de derechos naturales si éstos se ajustan a una serie de requisitos (derechos naturales como pretensión de juridicidad, derechos naturales como control, fundamento y revisión o vigilançia de los derechos jurídico-positivos, etc.) y a un concepto de Derecho natural abierto, no dogmático, funcional [el profesor E. Pérez Luño se ha referido a él y a nuestras coincidencias en varias ocasiones] y entendido como ética jurídica, como Derecho justo o Derecho correcto.[18]

Tal carácter iusnaturalista —al menos en algún sentido, y no débil— se vuelve a mostrar en Eusebio Fernández en su insistencia de que los derechos humanos no dependen de que sean reconocidos como derechos positivos. Tampoco se basan en ninguna convención o contractualismo; éste sería, en todo caso, su origen fáctico y genético o el camino para su positivación. Los derechos humanos valen independientemente del consenso y de la promulgación; son derechos morales, y esto quiere decir que son derechos en un sentido distinto del jurídico, aunque cercanos y previos a él.

El fundamento de los derechos humanos —dice este autor— es previo a lo jurídico y debe ser buscado en los valores morales que los justifican y sirven para reivindicarlos, los cuales responden y son una "abstracción" (si se me permite el término) de una dimensión antropológica básica, constituida por las necesidades humanas más fundamentales y radicales para una existencia digna.[19]

El Derecho positivo no los crea como derechos, aunque no están completos si no se llega a su positivación; pero son dos cosas muy distintas.

Es decir, no son derechos desde que se promulgan; lo son, antes e independientemente de que sean reconocidos como tales, de manera positiva. Se basan en que lo moral o ético vale indepen-

[18] E. Fernández, "Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Muguerza sobre la fundamentación ética de los derechos humanos", en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, ed. cit., pp. 157-158.

[19] *Ibid.*, p. 158. Repite la misma idea en su otro libro *La obediencia al derecho*, Madrid, Civitas, 1987, pp. 176-177.

dientemente de su estatuto jurídico, aunque lo deseable es que sean llevados al nivel jurídico y a su positivación. Eso está más cerca del iusnaturalismo que del iuspositivismo, pues supone que esos derechos morales representan y reflejan una moral o ética válida para todos los hombres, que es universal. Valen, pues, de una manera que sólo podemos llamar "natural"; esto es, con independencia de lo histórico y cultural. Que se atienda a su devenir y que hayan variado en la historia sólo explica que han sido captados de manera variable no que existan de manera variable y supeditada a un cierto historicismo. Incluso una visión historicista de los derechos humanos —según Fernández— entorpecería más que ayudaría a defenderlos, pues se tendría que dar cuenta de por qué en determinadas épocas o en ciertas culturas no han sido considerados algunos de ellos, o no con la misma claridad.

Además, Eusebio Fernández basa la validez de los derechos humanos en las necesidades del hombre. Eso supone que son unas necesidades no relativas, no historicistas o culturalistas; más bien son connaturales y esenciales, como lo es la dignidad humana. Está suponiendo, por lo tanto, una naturaleza humana a la que pertenecen de modo especial esas necesidades; que serían inherentes a ella, sin depender del reconocimiento de las personas ni de los estados. Explica:

> Los derechos morales nacen como respuesta a las necesidades humanas más importantes, necesidades que son básicas y se configuran o desarrollan históricamente. [...] Existe una explicación histórica de los derechos humanos, pero no existe una fundamentación histórica o historicista de los citados derechos. Además, la variabilidad histórica de los derechos humanos se detiene ante los derechos más básicos, como los derechos a la vida y a la integridad física y moral, pues sin un contenido invariable de las exigencias básicas que protegen sería superfluo hablar de derechos humanos fundamentales. A partir de ellos comienza a desarrollarse el tema de los derechos morales, antes no.[20]

Lo que es histórico es su captación como fundamentales; pero, su propio ser de tales, no lo es.

[20] *Ibid.*, p. 159.

Reflexiones evaluativas

Hemos acabado por mencionar a quienes quieren evitar la polémica iusnaturalismo-iuspositivismo, e incurren en alguna de esas dos denominaciones, según la crítica de otros autores. Peces-Barba quería evitar ese dualismo, pero su postura no puede llamarse sino iuspositivista; Eusebio Fernández ha querido hacer lo mismo, pero su postura ha sido tildada —y creemos que con razón— de iusnaturalista. Por cierto, su fundamentación de los derechos humanos en la dignidad de la persona y en las necesidades del hombre nos atrae mucho; sin embargo, pensamos que recae en un cierto iusnaturalismo que no difiere de éste tanto como él cree. Tal vez, todo se reduzca a una cuestión de nombres, pero no carece de importancia: definir bien los nombres es lo que nos ayuda a catalogar, a clasificar, y eso constituye un apoyo necesario del conocer. Asimismo, trabajar por comprender los derechos humanos es tan valioso como trabajar por protegerlos. Buscar fundamentarlos es tratar de evitar que se vuelvan mera ideología reguladora, sin ninguna razón.

Se ha dicho, en seguimiento del profesor oxoniense John Finnis, que postular necesidades humanas para fundamentar los derechos humanos evita tener que fundamentarlos en una naturaleza humana; además, impide caer en la falacia naturalista de pasar del ser al deber ser, paso indebido lógicamente. Pero no parece que esto haga ninguna de esas dos cosas.

En primer lugar, ¿de dónde surgen y en qué se apoyan esas necesidades? ¿No es acaso en el ser intrínseco del hombre, de lo que él tiene por naturaleza, *i.e.* de la naturaleza humana? Con eso se ve que esta postulación de necesidades humanas, difícilmente puede escapar de estar vinculada y responder a una naturaleza del hombre. Ciertamente, se ha discutido mucho cuál es la naturaleza del hombre; pero, en todo caso, la misma discusión se tiene que dar con respecto a las necesidades humanas.

En segundo lugar, aun cuando se piensa que partir de necesidades para inferir derechos evita la falacia naturalista de pasar del ser al deber ser, no parece tan claro que esto sea así. En efecto, para conocer las necesidades humanas se tiene que acudir implícitamente a la naturaleza humana; esto es, al ser humano, al ser, y pasar finalmente del ser al deber ser. Falla la pirueta, y es inútil la artimaña para no basarse en el ser, ya que sólo pueden conocerse esas necesidades humanas conociendo el ser del hombre; por lo

tanto, en definitiva, se están basando en el ser para de ahí pasar al deber ser. Por otra parte, ya se ha criticado mucho la famosa falacia naturalista; tantas han sido esas críticas, que, en tropel y acumulativamente, han puesto en descrédito a tal falacia. Ya no parece un paso indebido pasar del ser al deber ser, ni se ve tan claro que el ser carezca de una carga de deber ser; por lo mismo, puede apelarse a la carga de eticidad que tiene la naturaleza humana, como hacía el iusnaturalismo tradicional, para fundamentar filosóficamente los derechos humanos. Aunque, claro, lo más importante es luchar por defenderlos y hacer que sean cumplidos.

2

ALGUNOS RASGOS DE LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA RECIENTE DE LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA

Después de haber visto los principales aspectos de la discusión sobre la fundamentación filosófica en España, ahora veamos cómo se presenta en Hispanoamérica. Eso nos ayudará a percatarnos del estado de la cuestión entre aquellos pensadores que se encuentran más próximos a nosotros. Llevaremos a cabo nuestra exposición siguiendo un esquema parecido al del capítulo anterior. De entre los teóricos de los derechos humanos, como ya hemos visto, algunos piensan que no hace falta fundamentarlos filosóficamente; otros adoptan una fundamentación tal que los dividiremos —cómo lo hicimos en el capítulo anterior— conforme a dos corrientes (ya tradicionales): la iusnaturalista y la iuspositivista, con diferentes matices. En efecto, de la primera corriente pueden extraerse, a su vez, dos: la iusnaturalista clásica y la que busca fundamentar los derechos humanos concibiéndolos como *derechos morales*. Trataremos de reflejar estas tendencias, según se dan en América Latina, limitándonos solamente a algunos de sus principales exponentes.

Rechazo de la necesidad de una fundamentación filosófica de los derechos humanos

Entre aquellos que consideran que es ocioso fundamentar filosóficamente los derechos humanos, se encuentra Eduardo Rabossi. Se pregunta cuál es el papel del filósofo ante el fenómeno de los derechos humanos. ¿Qué es lo que se hace y qué es lo que se debería hacer, filosóficamente? Le parece que, a veces, el filósofo se dedica a elucidar conceptos relacionados con los derechos humanos, como *violencia*, *refugiado*, etc. Pero, en otras ocasiones, se dedica a la *fundamentación* de los derechos humanos. Esta última es

la dedicación más ambiciosa y extensa, de tipo sistemático.[1]

Para mostrar la inoperancia de esa empresa filosófica fundamentadora de los derechos humanos, Rabossi se dedicará a:

> presentar varios modelos filosóficos propuestos para encarar estas cuestiones. Pero —dice— mi intención no es meramente expositiva o, si se quiere, reconstructiva. Mi verdadero propósito es expresar —con algún fundamento relevante— mi perplejidad ante la manera como se encara filosóficamente la llamada "fundamentación" de los derechos humanos. Tengo la impresión de que "algo anda mal" (por cierto, no en Dinamarca).[2]

Rabossi agrega:

> . . . consideremos ahora la siguiente propuesta: No existe, en realidad, un auténtico problema filosófico de fundamentación de los derechos humanos. Tal problema, de existir, ha sido cancelado al emitirse la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esa declaración expresa, positivamente, un acuerdo universal acerca de un ideal común de la humanidad. El ideal consiste en visualizar un mundo en el que todos y cada uno de los seres humanos logren el gozo de la plenitud de sus potencialidades. Ése será un mundo justo. La forma de instrumentar esa situación es a través del goce total (de la vigencia total) de las libertades civiles políticas, de los beneficios económicos, sociales y culturales. Los seres humanos contamos con medios instrumentales para arribar a él y viabilizamos los reclamos a través de la terminología de los derechos humanos.[3]

Aunque Rabossi quiere estar más allá del iusnaturalismo y el iuspositivismo, es iuspositivista. Es decir, el problema de la fundamentación de los derechos humanos no existe; esto porque los derechos humanos han sido positivados, o están en camino de serlo en su totalidad —y ya algunos lo han sido o, por lo menos, se ha reconocido su intencionalidad frontal. Para él, el único problema, y más urgente, es el de su efectivización y su protección. La cuestión de hacerlos cumplir, así como de hacer que no se suspendan, menoscaben o anulen. Ante la perentoriedad de eso, palidece el

[1] Véase E. Rabossi, "La fundamentación de los derechos humanos: algunas reflexiones críticas", en L. Valdivia y E. Villanueva (comps.), *Filosofía del lenguaje, de la ciencia, de los derechos humanos y problemas de su enseñanza*, México, UNAM, 1987, p. 148.

[2] *Ibid.*, p. 150.

[3] *Ibid.*, p. 155.

problema de la fundamentación. Ni siquiera deberíamos perder tiempo en él, porque la cuestión de los derechos humanos se reduce a que tengan vigencia positiva en todas las naciones. La cuestión de los derechos humanos, pues, no es filosófica, sino política y jurídica.

Pero se le puede responder a Rabossi que, aun cuando hayan sido suscritos y decretados —esto es, positivados—, para algunos no termina allí el problema; queda por saber si además de ese acuerdo intersubjetivo hay algo objetivo que los respalda. Ciertamente, la intersubjetividad ayuda a ir a la objetividad, pero no la agota. Algunos pueden pensar que la suma de las subjetividades no da la objetividad y hay que profundizar en el problema. Es la diferencia entre el realista y el pragmático convencionalista a ultranza. El primero no se contenta con una objetividad o validez o verdad por convención y busca los fundamentos objetivos metafísicos. Es cierto que hay urgencia de que los derechos humanos se respeten y cumplan; sin embargo, también cabe el deseo de estudiarlos así, tan teóricamente que se busque su fundamentación metafísica, para ver si al menos hay alguna o no. Es, en definitiva, la distinción entre el realista y el idealista, ahora reflejada en la diferencia entre el iusnaturalista y el iuspositivista. Asimismo, ha habido intentos de fundamentación, unos iusnaturalistas y otros iuspositivistas, que veremos resumidos a continuación.

Iuspositivismo

Roberto Vernengo adopta una postura iuspositivista con respecto a la fundamentación de los derechos humanos. Tácitamente, considera como una postura iusnaturalista la de los que postulan un fundamento moral para los mencionados derechos; pues dice que, en realidad, es un fundamento metafísico disfrazado. Por eso es una postura iusnaturalista, y la adjudica a quienes, como C. S. Nino y E. Fernández, sostienen que los derechos humanos son unos derechos morales. Vernengo señala que esa expresión de "derechos morales" tiene poco sentido fuera del idioma inglés, en el que a *moral rights* se le da un sentido distinto al que los hispanohablantes quieren darle como involucrando a los derechos humanos. A esa justificación moral de los derechos humanos la considera como

> la pretensión más fuerte de que ciertos derechos subjetivos —cuyo repertorio es variable, pero que incluye los derechos humanos hoy consagrados por múltiples constituciones modernas y por convenios y declaraciones internacionales— no sean considerados derechos contingentes (subjetivos), reconocidos o garantizados por normas jurídicas positivas contingentes, sino principios morales cuya alcurnia y validez no podrían dejar de ser admitidas por ningún derecho positivo.[4]

Ve como problemático que los llamados derechos morales no son instituciones, a diferencia de los derechos subjetivos jurídicos; éstos sí lo son y pertenecen a un conjunto normativo que los avala. Al no pertenecer los derechos morales a un conjunto normativo y, en definitiva, al carecer de positivación, no tienen la aplicabilidad que sería deseable; sus condiciones de aplicación le parece que a lo sumo serían metafóricas. Es como querer dar a los derechos humanos fuerza moral por pensar que no tienen suficiente fuerza jurídica.[5] Acepta la tesis de Bobbio de que el problema de la fundamentación de los derechos humanos tiene la misma respuesta que el de la fundamentación de la validez de cualquier norma positiva.

Habla de Nino como de alguien que identifica los derechos humanos con derechos morales, que tiene todo hombre por el hecho de serlo. Parece pensar en él cuando denuncia la intromisión de la metafísica en el derecho, esto es, del iusnaturalismo; en ese decir que un ser humano tiene derechos porque es persona, ya que eso es tanto como afirmar que tiene derechos porque tiene derechos.[6]

Le parece que los autores que defienden los derechos humanos como derechos morales deben admitir que "los derechos humanos, existentes previamente como derechos morales, exigencias éticas y valores, necesitan de su incorporación al ordenamiento jurídico positivo, aunque esa incorporación nunca pueda ser completa, para realizarse o adquirir efectividad".[7] Se enfrenta nuevamente a Nino —a quien asocia a Eusebio Fernández— y pregunta:

[4] R. J. Vernengo, "Los derechos humanos y sus fundamentos éticos", en J. Muguerza (comp.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 329.

[5] *Ibid.*, p. 337.

[6] Cita a Laporta como el origen de esa idea. *Ibid.*, p. 343.

[7] *Ibid.*, p. 339.

Pero, ¿son plausibles estas tesis y hay razones para aceptarlas sin más, u ocultan ciertos presupuestos ideológicos que no hay razón para asumir tan categóricamente? Pues, ¿qué se quiere decir en nuestros días cuando se afirma tan enfáticamente que los derechos humanos, en su avatar como *moral rights*, son previos a lo jurídico y que su fundamento "nunca puede ser jurídico"? Por de pronto, parece una afirmación falsa, si la tomamos literalmente, la de que los derechos humanos no puedan tener fundamento jurídico, cuando es evidente que muchos de ellos lo tienen de una manera muy precisa.[8]

Obviamente, este fundamento jurídico que poseen es el del derecho positivo, es iuspositivista. En esa línea, ataca a los defensores de los derechos morales:

Suponer que hay normas de derecho positivo que, por constituir el reconocimiento de derechos morales previos, no son derogables o, lo que es lo mismo, que son obligatoriamente aplicables, sin excepciones, en todas las circunstancias posibles, significa convertir un fenómeno social histórico en una entidad ideal metafísica. Pero tal caso es una actitud ideológica, y no la explicación teórica de un problema social.[9]

Después, pasa a acusar de platónico este planteamiento ético-metafísico de los derechos humanos; asimismo, procede a acusar al platonismo de retrógrado, reaccionario, autoritario y antidemocrático.

Iusnaturalismo clásico

Uno de los defensores del derecho natural como fundamento de los derechos humanos es Carlos Ignacio Massini, ubicado dentro de una línea realista y iusnaturalista clásica. Le parece, en efecto, que no sólo se requiere velar por el cumplimiento de los derechos humanos sino por su fundamentación filosófica, la cual considera que únicamente puede dar una metafísica realista. Además, hay que buscar la fundamentación o justificación filosófica de los derechos humanos y no sólo acudir a su positivación jurídica en declaraciones y normas; ellas no son fundamento racional suficiente, "ante

[8] *Ibid.*, pp. 339-340.
[9] *Ibid.*, p. 340.

todo i) porque se 'declaran' unos derechos sólo si se los considera fundados, y ii) porque es manifiesto que la proliferación de esos instrumentos no ha logrado impedir la generalizada violación de los derechos que proclaman".[10] Tal fundamentación racional, filosófica y metafísica de los derechos humanos es el derecho natural, al que ellos pertenecen. Se trata, pues, de una fundamentación filosófica iusnaturalista.

Massini se esfuerza por aclarar el concepto de iusnaturalismo. Considera iusnaturalista

> a toda doctrina o escuela que afirma la insuficiencia del derecho puramente positivo para regular la coexistencia y la prosecución de los fines humanos que superan las capacidades de los individuos aislados; dicho de otro modo —aclara—, consideramos iusnaturalistas todas aquellas posiciones iusfilosóficas que sostienen la existencia de *algún* —es suficiente que sea uno— principio de derecho cuya fuente no es la mera sanción estatal o social.[11]

En cambio, para el iuspositivismo no existe *ningún* principio de derecho que no haya sido creado por el Estado o la sociedad. Aclara, pertinentemente, que hay diversas clases o grados de iusnaturalismo y de iuspositivismo. Él se coloca en el iusnaturalismo tomista. Entonces se dedica a examinar cómo el iusnaturalismo puede fundamentar los derechos humanos.

La primera fundamentación que encuentra se basa en el análisis histórico; es decir, la totalidad de las primeras declaraciones de los derechos humanos —y la mayoría de las posteriores— alegaban como apoyo un derecho natural. La segunda fundamentación está sustentada en el análisis teórico-sistemático; así, además de la vinculación histórica y contingente, se ve una vinculación teórica y necesaria según la cual únicamente el iusnaturalismo puede justificar los derechos humanos. Massini lo expresa y argumenta de este modo:

> Sólo a partir de una posición iusnaturalista es legítimo y coherente hablar de derechos humanos. Ello es así, toda vez que si los derechos humanos pueden reclamarse o esgrimirse contra las legislaciones consideradas

[10] C. I. Massini, *Los derechos humanos, paradoja de nuestro tiempo*, Santiago de Chile, Alfabeta, 1989, p. 121.

[11] *Ibid.*, p. 122.

opresivas o contra los actos de gobierno que se siguen de ellas, resulta evidente que han de tener su fundamento en ciertos principios diversos de esas legislaciones positivas.[12]

El caso es que, verdaderamente, sólo si se trata de un principio de fuente no positiva podrá afrontar las violaciones de los derechos humanos que cometan una legislación positiva o una administración política. El único fundamento que queda, pues, es el derecho natural como sostén de los derechos humanos. Es la dignidad intrínseca (y ontológica) que caracteriza a cada persona.

En la línea de la justificación iusnaturalista clásica, en México han laborado Virgilio Ruiz y el autor de estas líneas, ambos en la corriente del tomismo; el último, con la modalidad de que intenta utilizar los instrumentos metodológicos de la filosofía analítica.[13]

Los derechos humanos como derechos morales

Entre los que postulan los derechos humanos no como derechos meramente positivos (pero, supuestamente, tampoco como derechos naturales), se encuentra Carlos Santiago Nino. Este autor desarrolla la fundamentación de los derechos humanos en tres partes: una de metaética, otra de principios y otra de instituciones que apoyan estos derechos.[14] En la parte de la metaética analiza el concepto de derechos humanos, defendiéndolo del escepticismo ético y replanteándolo mediante el construccionismo moral. En cuanto al concepto de derechos humanos, evita el iuspositivismo y algunas versiones del iusnaturalismo, prefiriendo ver los derechos humanos como derechos morales. Es una postura por la cual sentimos simpatía, pues nos parece que en el fondo es el iusnaturalismo que sostenemos (aunque Nino rehuye esa clasificación).

Dice que el derecho natural o iusnaturalismo puede caracterizarse como la defensa de dos tesis:

[12] *Ibid.*, p. 126.

[13] Véase V. Ruiz Rodríguez, "Las filosofías políticas de nuestro tiempo y los derechos humanos", en *Revista de Filosofía*, núm. 21, UIA, 1988, pp. 187-204; M. Beuchot, "Sobre el derecho a la vida", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, núm. 15, México, Escuela Libre de Derecho, 1991, pp. 349-356.

[14] Véase C. S. Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

a] que hay principios que determinan la justicia de las instituciones sociales y establecen parámetros de virtud personal que son universalmente válidos independientemente de su reconocimiento efectivo por ciertos órganos o individuos; b] que un sistema normativo, aun cuando sea efectivamente reconocido por órganos que tienen acceso al aparato coercitivo estatal, no puede ser calificado como *derecho* si no satisface los principios aludidos en el punto anterior.[15]

La mayoría de los iuspositivistas (el positivismo conceptual sobre todo) estarían en contra de la tesis b]; mientras que solamente los positivistas ideológicos estarían contra la tesis a].

Nino pretende ir más allá del iuspositivismo y del iusnaturalismo, replanteando los derechos humanos como derechos morales. Después de revisar algunas propuestas para el significado de los derechos morales, propone una reconstrucción, a partir de la noción de tales derechos expuesta por D. N. MacCormick. Ya reconstruida por Nino, dicha noción queda así:

Se adscribe a alguien el derecho moral de acceder a una situación S (que puede ser la posibilidad de realizar cierta acción o la de disponer de determinados recursos o la de verse librado de ciertas contingencias) cuando el individuo en cuestión pertenece a una clase (y se presupone que S implica normalmente para cada miembro de C un bien de tal importancia que debe facilitarse su acceso a S, y es moralmente erróneo impedir tal acceso).[16]

Pues bien, algunos de los derechos morales son además derechos humanos. Son los que versan sobre bienes, normalmente, de importancia fundamental. Pero lo característico de ellos es que lo son para *todos* los hombres; *i.e.* hay universalidad de beneficios y de responsabilidades. También poseen incondicionalidad. Claro que puede objetarse su incondicionalidad, pero basta con distinguir los casos especiales —en que eso parece suceder— y la normalidad, y este replanteamiento evidenciará que tienen aplicación incondicional *en la normalidad*.

Nino se enfrenta al escepticismo ético, que es el subjetivismo o relativismo en la moral. Discute algunas de sus variantes y lo trata de rechazar devolviéndole la carga de la prueba, pues "en la medida

[15] *Ibid.*, p. 24.
[16] *Ibid.*, pp. 40-41.

en que se muestra que su concepción deriva claramente de concepciones filosóficas generales —como el empirismo— y que es muy poco satisfactoria desde el punto de vista pragmático, se obliga a los escépticos a abandonar su cómodo rincón en el *ring* filosófico y a ofrecer pelea".[17] En todo caso, desde su metaética los combate, alegando que en realidad son "metaescépticos"; asimismo, que metaéticamente se puede dar la fundamentación racional de juicios acerca de principios morales.

La metaética que adopta Nino para fundamentar esos juicios es el constructivismo moral. Según esta postura metaética, las *normas morales* se fundamentan en *principios morales*, cuya validez o *aceptabilidad* no depende de la *aceptación* que se les dé. Estos principios son construidos por las convenciones conceptuales y metodológicas del discurso moral, las cuales están determinadas por las funciones sociales de dicho discurso. Desde esa perspectiva metaética y con el instrumental del análisis constructivista, Nino establece tres principios que fundamentan los principales derechos humanos: a] el de la *inviolabilidad de la persona*, el cual "prohíbe imponer sacrificios a un individuo sólo en razón de que ello beneficia a otros individuos"; b] el de la *autonomía de la persona*, el cual "asigna un valor intrínseco a la persecución de planes de vida e ideales de excelencia", y c] el de la *dignidad de la persona*, el cual "prescribe tratar a los hombres de acuerdo con sus voliciones y no en relación con otras propiedades sobre las cuales no tiene control".[18] En cuanto a la inviolabilidad de la persona, Nino se opone a cualquier colectivismo, dando los derechos a los individuos y no a las agrupaciones.[19] En cuanto a la autonomía de la persona, de lo que se trata es de actualizar las potencialidades del individuo, de darle su realización o plenitud, según el criterio de excelencia humana que él seleccione. La sociedad no sólo no debe estorbar esa consecución, sino promover y ayudar al individuo a que la alcance, aportándole las instituciones que lo faciliten.[20] Los derechos individuales básicos, o derechos humanos fundamentales, son: la libertad de hacer cualquier cosa que no perjudique a terceros, la vida consciente que permite llevar a buen término esos proyectos de vida, la

[17] *Ibid.*, pp. 75-76.
[18] *Ibid.*, p. 45.
[19] *Ibid.*, p. 119.
[20] *Ibid.*, p. 135.

integridad física y psíquica, el desarrollo de las facultades intelectuales, la libertad de expresión, la libertad de conducir la vida privada, la libertad de asociación, la organización y control de ciertos recursos materiales, la libertad de trabajo y ocio, así como la seguridad personal.[21] En cuanto al principio de la dignidad de la persona, implica que al hombre se le respeten sus decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento. Es el respeto por la voluntad del individuo.[22]

Nino aplica la universalidad de los derechos humanos a los titulares de los mismos que serían las personas morales; es decir, conscientes y responsables, al menos en aptitud potencial, con autonomía moral. El problema es delimitar la extensión de este conjunto; pero, al menos, Nino dice que no puede resolverse mediante una pura estipulación conceptual, no son "portadores convencionales", o por mera convención, de los derechos humanos.

Nino entabla algunas discusiones sobre consecuencias que fluyen de esos principios asentados; sobre todo, en lo concerniente a instituciones que garantizan y sirven para consolidar los derechos humanos. Lo primero que analiza es el alcance de tales derechos. Resuelve el problema con un enfoque utilitarista, diciendo que, cuando haya conflicto de derechos, tienen prioridad los que beneficien a más gente en los intereses más importantes. Lo segundo es la legitimación teórica de la democracia, a la cual Nino desea fundamentar para que la coacción —que acompaña a la ley— sea siempre justificada y no arbitraria. Le parece que sólo el régimen democrático podrá evitar que las leyes vayan en detrimento de los derechos morales y humanos. Dedica, pues, su esfuerzo a justificar la democracia; lo hace en la línea de la argumentación procesal y consensual de Rawls, de manera que la democracia resulte un caso de justicia procesal pura y perfecta.

En México, la profesora Paulette Dieterlen ha seguido una línea semejante a la de Nino; en su obra *Sobre los derechos humanos*,[23] defiende los principios de autonomía y de inviolabilidad de las personas. Defiende el consejo de Dworkin referente a tomar en serio los derechos humanos desde una perspectiva liberal. En Perú

[21] *Ibid.*, p. 151.
[22] *Ibid.*, p. 180.
[23] México, UNAM, 1985.

podemos ubicar en esta línea a Francisco Miró Quesada, quien, aludiendo al ideal de la razón o de la racionalidad, coloca a los derechos humanos como innegables; sin embargo, su fundamentación filosófica no es absoluta, sino relativa, aunque de manera próxima a la fundamentación de los mismos como derechos morales y no simplemente positivos.[24] En la misma perspectiva parece situarse, en Venezuela, Roque Carrión Wam.[25]

Reflexiones evaluativas

Hemos visto que, a pesar de que algunos pensadores consideran innecesario fundamentar filosóficamente los derechos humanos, y que se debe luchar por ellos en la práctica, se ha realizado un gran trabajo teórico en Latinoamérica sobre esa fundamentación; labor que, lejos de resultar estéril o inútil, es algo que interesa a todos y que asegura la realidad a tan importantes derechos. Por lo demás, aun cuando algunos consideran que lo urgente y válido es la positivación de los mismos —y por lo tanto se ubican en una postura iuspositivista—, también ha habido un apreciable y serio trabajo de fundamentación en una filosofía iusnaturalista. Más aún, nos parece que incluso los pensadores que quieren fundamentar los derechos humanos en unos derechos morales, en el fondo sostienen un iusnaturalismo; lo anterior, ya que esos derechos morales cumplen la definición iusnaturalista de ser anteriores a, e independientes de, la positivación jurídica. Creemos que el ahondamiento teórico en la tesis iusnaturalista dará una base firme y segura a los derechos humanos, filosóficamente hablando (sin negar, de ningún modo, la urgencia de la positivación de los derechos humanos).

[24] Véase F. Miró Quesada, "Fundamentación filosófica de los derechos humanos", en *Derecho*, Revista del Programa Académico de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, núm. 36, 1982, pp. 125 ss. Véase también, del mismo, "Los derechos humanos en América Latina", en Varios, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal-Unesco, 1985, pp. 334-349.

[25] Véase R. Carrión Wam, "Reconocimiento jurídico y fundamentación filosófica de los derechos humanos en América Latina", en *Los derechos humanos en Latinoamérica, Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 26/27, Granada, España, 1986-1987, pp. 13-43.

II. PARTE HISTÓRICA: LA FILOSOFÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

3

LA DIGNIDAD HUMANA Y LOS DERECHOS HUMANOS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

A continuación trataremos del trabajo que, en la tradición cristiana, se ha hecho acerca de la fundamentación de los derechos humanos. Es un tema poco abordado y que exigía este tratamiento, debido a su importancia. Sin embargo, ya de entrada hemos de aclarar que, por supuesto, el tratamiento que hagamos habrá de ser parcial. En primer lugar, nos restringiremos a la tradición católica; en segundo lugar, sólo hablaremos de una de sus vertientes, la escolástica y, en tercer lugar, fundamentalmente de la filosofía tomista. En ella destacaremos, en primer término, al propio Santo Tomás de Aquino; después consideraremos a los que teorizaron sobre la conquista de América, como fray Francisco de Vitoria, fray Bartolomé de Las Casas y fray Alonso de la Vera Cruz. Además, intentaremos evidenciar el influjo que recibieron del humanismo renacentista; sin embargo, en todo momento aclaramos que, en contra de la opinión común y trillada, no fue ese humanismo renacentista el único (ni a veces el más importante, sino la antropología filosófica tomista) que los condujo a esa defensa de los derechos humanos. También atenderemos a Jacques Maritain, uno de los primeros que reflexionaron filosóficamente sobre la *Declaración de los derechos del hombre* de 1948, y a algunos documentos oficiales de la Iglesia católica. Ciertamente son interesantes otras iglesias cristianas no católicas, así como otros sectores de la escolástica no tomista; pero, hemos de delimitar el ámbito de nuestro discurso, y eso será lo que abarque.

Los que ahora llamamos "derechos humanos" corresponden al menos en parte a los que, anteriormente, se llamaron "derechos naturales" del hombre. Así los encontramos en Santo Tomás. Todavía en la *Declaración de derechos del pueblo de Virginia*, de 1776, se dice que todos los hombres "tienen ciertos derechos innatos", esto es, connaturales, ínsitos en su propia naturaleza, derechos naturales por lo tanto. Asimismo, en la *Declaración de los derechos del*

hombre y del ciudadano, en la Revolución francesa de 1789, se habla de "los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre".

Ciertamente, algunos teóricos del derecho como Louis Lachance y Michel Villey dicen que Santo Tomás no pudo tener noción de derechos humanos, porque tampoco la tenía de los derechos subjetivos. Lachance dice que Tomás se plantea en una perspectiva comunitarista, y no en la de los subjetivistas posteriores; con éstos ya nace el derecho subjetivo, como algo que favorece el bien del individuo y que el individuo puede reclamar.[1] Según Villey, la idea de derecho subjetivo puede rastrearse hacia atrás en la historia sólo hasta Ockham, no hasta Santo Tomás; además, fue en esa atmósfera de nominalismo, de laicismo y de modernidad donde nacieron los llamados "derechos humanos" que, por lo demás, rompen con la noción clásica de "derecho" y no pueden llamarse propiamente tales.[2] Sin embargo, connotados tomistas han encontrado que es posible hacer equivalente la noción de derechos naturales del hombre, de Santo Tomás, con la de derechos humanos de la modernidad. Tanto C. I. Massini como el iusfilósofo franco-polaco G. Kalinowski consideran que, aun cuando en Santo Tomás no haya existido la expresión "derecho humano", p. ej. a la vida, le resulta semánticamente coextensiva la noción del "derecho natural" a la misma; así, se puede decir lo mismo de los demás derechos humanos: aunque no llevan ese *nombre*, sino el de derechos naturales del hombre, en Santo Tomás tienen un *campo semántico* incluso más rico que aquéllos.[3] Por lo tanto, en la actualidad es fructífero examinar los supuestos y fundamentos filosóficos que aduce Santo Tomás para esos derechos naturales humanos; derechos que, como su nombre mismo lo indica, tienen su fundamento principal en la dignidad que resulta de la propia naturaleza humana.

Santo Tomás considera que la noción de dignidad humana está vinculada a la noción misma de persona. La noción de persona implica de suyo una gran dignidad, inviolable e inalienable. En efecto, si por una parte reflexiona sobre la noción de persona —guiado por la definición que de la misma da Boecio; a saber,

[1] Véase L. Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*, París, PUF, 1959, p. 164.

[2] Véase M. Villey, "La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam", en *Seize essais de philosophie du droit*, París, Dalloz, 1969, pp. 140 *ss.*; y *Questions de Saint Thomas*. . ., *op. cit*, citados por C. I. Massini, "Realismo y derechos humanos", en *Revista de la Universidad de Mendoza*, núm. 6/7, 1987-1988, p. 53.

[3] Véase C. I. Massini, *art. cit.*, pp. 68-69.

"sustancia individual de naturaleza racional"–,[4] Tomás le añade una nota o atributo que parece derivar de ella misma: "la persona es lo más digno de toda la naturaleza".[5] Entre los griegos, "*prosopon*", y entre los romanos, "*persona*", significó primero la máscara teatral; después pasó a significar al personaje y, tras de eso, el individuo. En el cristianismo, primero significó el cargo elevado que se tenía, manifestado en el puesto desempeñado en el servicio sacro de la iglesia, hasta que pasó a significar lo más sagrado; esto es, la intimidad del hombre: "Se acostumbraba llamar 'personas' a aquellos que en las iglesias tenían alguna dignidad".[6] Mas para el Aquinate, "persona" llegó a significar perfección ontológica, "lo más perfecto en toda la naturaleza";[7] por lo mismo, representaba "la más digna de todas las naturalezas",[8] como era la naturaleza racional, pensante y volitiva. Ya que "persona" significaba lo más digno, y ya que lo más digno es la naturaleza racional, los individuos de naturaleza racional se llamaron "personas"; así se indicaba que eran los que tenían el más elevado rango de dignidad entre todas las creaturas. Dice Santo Tomás: "Ya que es de gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, por eso todo individuo de naturaleza racional se dice persona".[9] Así, para Santo Tomás, la dignidad de la persona resulta de su mismo ser esencial y también de algunas operaciones; es decir, de su mismo acto sustancial y de otros actos operativos. Está radicada en su esencia o naturaleza racional: "Cualquier hombre individual es más digno que todas las creaturas irracionales."[10]

Para el Aquinate la dignidad implica cierta bondad, cierta perfección y cierta jerarquía. Más en concreto, una bondad que resulta del ser mismo de la cosa: "'Dignidad' significa la bondad de alguna

[4] "Persona est naturae rationalis individua substantia" (Boecio, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae Romanae*, c. 3; PL 64, 1343 D).

[5] "Persona est dignissimum in tota natura" (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3).

[6] "Consueverunt dici personae qui in ecclesiis habent aliquam dignitatem" (*ibid.*, I, q. 29, a. 3, ad 3).

[7] "Perfectissima in tota natura" (*ibid.*, I, q. 29, a. 3, c).

[8] "Omnium naturarum dignissima" (*idem*, *De potentia*, q. 9, a. 3).

[9] "Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona" (*idem*, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, c).

[10] "Quilibet homo singularis dignior est omnibus creaturis irrationalibus" (*idem*, *In I Perihermeneias*, lect. 10, n. 9).

cosa por causa de sí misma".[11] La dignidad humana fue considerada, en la Antigüedad, como un modo accidental derivado de la sustancialidad o esencia del hombre. En la modernidad, al revés, la dignidad concedida da origen al ser de hombre. De ser accidente pasa a ser la sustancia. Creemos que la postura de Santo Tomás evita los inconvenientes de esas otras dos; a saber, se sitúa en un puesto intermedio. A su juicio, del ser del hombre, que es persona, surge la dignidad humana; asimismo la dignidad humana, sobre todo en el ámbito de la ética y la política, en el cual se ejercen las virtudes, hace que el hombre accidentalmente manifieste su dignidad. Por el vicio y el pecado, en cambio, cae en la indignidad (pero no pierde su dignidad sustancial o esencial). Tomás da a la dignidad ético-política una raigambre ontológica o metafísica. Por eso Abelardo Lobato dice:

> Hay una laguna irremediable en todo lo humano cuando se prescinde de la metafísica. Si no hay fundación en el ser, mal se puede dignificar la acción. La pretendida ética se convierte en política. La libertad de mera indiferencia, o de mera elección entre opuestos, no basta para dignificar al hombre que de suyo está orientado a un fin y debe someterse a él para ser en verdad hombre en plenitud. La libertad humana es ambivalente de suyo. El fin debe decidir de todo el proceso de los actos humanos. Tomás de Aquino no ha separado naturaleza y libertad, sino que ha dado la razón desde el ser de naturalezas libres y necesarias en su obrar.[12]

Santo Tomás supera la consideración de los antiguos de que la dignidad es sólo un accidente del hombre, resultado de ciertas operaciones o actos suyos. No puede depender únicamente de la actuación o conducta humana. Está más allá de la conducta, en algo que es su fundamento ontológico; a saber, en el ser mismo del hombre como persona. Por eso no se ve claro que haya sido superado por lo que, después de él, se daría en la modernidad como concepción de la dignidad humana; es decir, algo que se basaba en aspectos éticos o políticos, concedidos por la sociedad al hombre, con lo cual era considerado como persona. Según eso, es persona aquel a quien se lo conceda el Estado o la colectividad. Santo

[11] "'Dignitas' significat bonitatem alicuius propter seipsum" (*idem, In III Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 4, ad 1).

[12] A. Lobato, "La dignidad del hombre en Santo Tomás de Aquino", en *Carthaginensia*, VI/9, 1990, p. 145.

Tomás, en cambio, adopta una vía metafísica; asegura, desde la ontología, la dignidad que el hombre ha de ostentar en la ética y la política. Esa dignidad humana se basa en el ser personal del hombre.

Esto se ve más claro si consideramos que, para Santo Tomás, la persona no sólo es una sustancia; es decir, un ente perfecto y unitario de suyo, autónomo; con independencia y suficiencia ontológicas para ser. Es, además y sobre todo, de naturaleza espiritual: racional y volitivo; esto es, consciente y libre y, por lo mismo, responsable. Es por el espíritu que, en definitiva, le vendrá su dignidad; pues, para Tomás el ser espiritual es el de mayor dignidad. En esto sigue la tradición griega, con Platón y Aristóteles, así como la tradición judeocristiana. Mientras más apegado a la materia, el ser es menos digno; mientras más va ascendiendo en espiritualidad, mayor dignidad tiene. Depender de la materia es tener más de potencia que de acto, y el acto es más perfecto que la potencia. Pues bien, estar atado a la materia es tener una forma menos actual, menos perfecta. Así, Dios es el ser que en nada depende de la materia; es el que es, el acto puro, el ser más digno. En el otro extremo está la materia prima, que es potencia pura, pero que no puede ni subsistir por sí misma; por eso más bien se habla de los seres materiales, cuyas formas están radicadas en la materia. En el caso del hombre, se trata de algo intermedio, confín entre ambos mundos: el de lo espiritual, con Dios y los ángeles (espíritus puros pero limitados, mientras que Dios es espíritu puro e infinito), y el de lo material. Es un confín u horizonte entre ambos mundos, es el microcosmos.[13] El hombre tiene la gran dignidad que le da el espíritu.

De hecho, en la filosofía cristiana de Santo Tomás, Dios es el acto puro y el espíritu de perfección infinita, el que posee la mayor dignidad; de Él la recibe el hombre, por participación. Todas las cosas participan del ser de Dios, según grados de perfección, que equivalen a grados de dignidad. El concepto de persona se aplica a Dios, según el misterio de la Santísima Trinidad, que dice que hay tres personas en la naturaleza divina. En Dios, pues, se cumple de la manera más perfecta la noción de persona. Por participación suya, dice Santo Tomás que la persona humana es lo más digno en toda la naturaleza. El hombre participa de Dios su ser, su ser espiritual y su ser personal, que va impregnado de la dignidad altísima que Dios le confiere.

[13] Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, l. II, c. 61.

Ésa es la dignidad del hombre en la perspectiva metafísica: su participación en el ser espiritual. Este modo de ser del hombre, por un lado realidad consistente en sí misma, por otro en lo más alto de la realidad cósmica, participando del espíritu y por ello trascendiendo toda materia, hace de él un ser *personal*. La persona es el nombre de la dignidad del hombre. El nombre de persona es nombre de dignidad (Santo Tomás, *In I Sent.*, 44, 1, 4). La persona incluye dos notas: modo de ser pleno y naturaleza perfecta. El modo de ser pleno es el de la sustancia, la naturaleza perfecta es la espiritual. Y todo ello realizado en singular, en un sujeto que se conoce y se posee en sí mismo, que es único e irrepetible. La dimensión del hombre brota de esta dimensión personal, por la cual está en plena analogía con los ángeles y con Dios, a pesar de la distancia. Esta concepción de la dignidad personal del hombre se confirma por la revelación que describe al hombre como "imagen de Dios" (*Gén.*, 1, 26-28).[14]

De esta manera, el hombre tiene más dignidad que los otros seres que no tienen espíritu, por tener más perfección que ellos en su naturaleza y en su fin. Santo Tomás dice:

Las naturalezas intelectuales y racionales son más excelentes que las otras creaturas por la perfección de su naturaleza y por la dignidad de su fin. Primero, por la perfección de su naturaleza, ya que sólo la naturaleza racional tiene dominio de su acto, moviéndose libremente a la operación, mientras las otras creaturas más bien son movidas que se mueven a sus propios actos. . . Y en segundo lugar por la dignidad de su fin, ya que sólo la creatura intelectual alcanza el fin último del universo por su propia operación; es decir, conociendo y amando a Dios, mientras las otras creaturas no alcanzan el último fin a no ser por una cierta participación en su semejanza.[15]

El hombre queda, así, con una dignidad subordinada a la de Dios; pero coordinada a la de los demás hombres y supraordinada a la de las otras cosas carentes de espíritu. La coordinación con respecto a los demás hombres debe entenderse no en un sentido individualista, en el que sólo se buscaría el bien de los individuos, sino que sobre todo se busca el bien común; en ese sentido se da prioridad al todo por encima de las partes, a la sociedad por encima de los individuos. Sin embargo, no en todo se sujeta el individuo a la sociedad. Sus derechos individuales siempre quedan intactos, y la

[14] A. Lobato, *art. cit.*, p. 149.
[15] Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles*, l. III, c. 3.

sociedad tan sólo es un medio para que el hombre alcance su fin. Por eso Santo Tomás explica que "el hombre no se ordena a la comunidad política todo él ni en todos los aspectos".[16] Lo que le importa a Santo Tomás es salvaguardar la prioridad del bien común sin dejar de lado el bien de los individuos. Pero tiene que evitarse el individualismo, en el que vemos que se ha caído en la modernidad. En ella "el Estado es una especie de guardián (Estado-gendarme) cuya finalidad principal está en salvaguardar los Derechos inalienables del individuo. Éste lo es todo. Ese Estado, nacido de una convención entre los individuos, sólo tiene una importancia relativa. Luego comienza a tomar importancia *lo social*."[17] Frente a muchos planteamientos liberalistas, utilitaristas o individualistas sin más, Santo Tomás concede mayor relieve al bien común que al bien individual.

Entonces, según Santo Tomás, el hombre tiene una dignidad "sustancial", en el sentido de que brota de su mismo ser espiritual de persona; pero también tiene un lado "accidental", en el sentido de que todavía requiere de las virtudes (que son accidentes, hábitos-cualidades de la sustancia humana) para realizarse plenamente. El hombre, que ya de por sí tiene una dignidad imponderable, la acrecienta con la virtud y la rebaja (aunque sin perderla) con el vicio o el delito.

Para Santo Tomás, por ejemplo, no hay esclavos por naturaleza, por ley natural; sólo han sido hechos tales por los hombres, por derecho de gentes y por derecho positivo.[18] Pero no estaba posibilitado por su contexto cultural para rechazar la servidumbre que, aunque no llegaba a esclavitud, se le acercaba mucho. Lo mismo le ocurre en cuanto a la mujer. Dice que, por naturaleza, es igual al hombre; mas, por su marco histórico, la considera dependiente del hombre y ligada a él para los fines de la familia y la sociedad.[19] De todos modos, aunque Santo Tomás no llegó a todas las consecuencias y aplicaciones de su concepto de persona y de dignidad personal, realizó un trabajo teórico serio y fructífero sobre esas nociones tan indispensables para la concepción de los derechos humanos.

[16] *Idem, Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

[17] J. Todolí, *Moral, economía y humanismo. Los derechos económico-sociales en las declaraciones de los derechos del hombre y textos de las mismas*, Madrid, Instituto Social León XIII, 1956, p. 48.

[18] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 5, ad 3.

[19] *Ibid.*, I, q. 92, a. 1.

Para Santo Tomás, lo que hace que el hombre sea digno le viene de su naturaleza humana. Dentro de la concepción jerárquica del ser que tiene el Aquinate, Dios es el más excelso, noble y digno de los seres. El hombre ocupa un lugar digno, cercano a Dios; un lugar más digno que los animales y los seres inanimados. Esa naturaleza humana se hace concreta en el individuo humano, que es la persona, reflejo del ser personal de Dios, hecho a imagen y semejanza suya. La semejanza que el hombre tiene con Dios no radica en el ser corporal, radica en lo que tiene de espiritual, ya que Dios es espíritu puro. Por eso, y más concretamente, la semejanza del hombre respecto de Dios reside en sus facultades espirituales: la memoria, la inteligencia y la voluntad (San Agustín, por ejemplo, insiste mucho en la semejanza de estas facultades con las tres divinas personas de la Santísima Trinidad). La inteligencia y la voluntad, conjuntadas, deparan la libertad, que es la mayor capacidad del ser personal (por restringida y limitada que sea en el hombre).[20]

En efecto, solamente quien puede ser autoconsciente y libre puede tener derechos (así como obligaciones). Además, el hombre por su inteligencia y su voluntad se distingue del animal. Así, las mismas cosas que el animal hace por instinto natural, el hombre las hace de modo sujeto a la inteligencia y la voluntad; es decir, puede tener obligación con respecto a las mismas cosas que hace por necesidad. Por ejemplo, el animal se procura alimento por instinto, cada vez que lo necesita; mientras que el hombre, además de estar impulsado a hacerlo, está obligado a eso.[21] El hombre tiene la obligación de alimentarse, para subsistir en el ser (porque el hombre podría decidir libremente no alimentarse, por ejemplo, para suicidarse). Como toda obligación engendra, paralelamente, derechos con los que se ayude al individuo a cumplirla; así el hombre, por tener la obligación de alimentarse, tiene el derecho a que la sociedad le dé las facilidades requeridas para hacerlo. Esta

[20] "Pero la singular perfección, excelencia o dignidad no le viene a la persona tanto de su sustantividad inmortal o subsistencia, como de su *naturaleza racional y libre*, razón de su dignidad y trascendencia, de su conciencia de responsabilidad ante sus propios principios éticos y ante Dios. Responsable, porque libre; libre, porque racional; racional y libre, porque espiritual, creada a imagen y semejanza de Dios" (V. Rodríguez, "Dignidad y dignificación de la persona", en *idem, Temas-clave de humanismo cristiano*, Madrid, Speiro, 1984, p. 20).

[21] Cf. A. Millán Puelles, *Persona humana y justicia social*, México, Editora de Revistas, 1990, p. 11.

última tiene que darle la posibilidad de ganarse su alimento dentro de la dinámica del trabajo o, si está incapacitado o desempleado, dándole alguna ayuda. Es lo que los escolásticos entendían como que toda necesidad engendra derecho. Las necesidades humanas producen derechos para poder satisfacerlas. Lo mismo sucede como obligaciones: ya que la obligación es una suerte de necesidad, y ya que la necesidad más fuerte es la de la esencia o naturaleza, esas obligaciones naturales engendran derechos naturales para lograr ser cumplidas; esto es, derechos humanos.

La libertad del hombre, producto de su inteligencia y su voluntad, hace que éste tenga una dignidad por encima de los seres que no tienen esas características:

Cuando usamos la palabra "dignidad" la podemos tomar en dos sentidos. La mayoría de las veces expresamos con ella un sentimiento que lleva a comportarse rectamente, es decir, a obrar con seriedad y pundonor. En este sentido, la dignidad es algo que no se puede, en principio, atribuir a todas las personas, sino únicamente a las que en la práctica proceden de una manera recta y decorosa. Pero otras veces, la palabra "dignidad" significa la superioridad o la importancia que corresponde a un ser, independientemente de la forma en que éste se comporte. Y así, cuando se habla en general de la dignidad de la persona humana, no se piensa tan sólo en el valor de los hombres que actúan rectamente, sino en que todo hombre, por el hecho de ser una persona, tiene una categoría superior a la de cualquier ser irracional.[22]

La libertad del hombre es la mayor manifestación de la persona, que es el individuo poseedor de naturaleza humana; esto es, poseedora de inteligencia y voluntad. Para Santo Tomás, en definitiva, el ser personal es conferido por el Creador, pertenece al orden de la creación; tal es el fundamento último de la dignidad humana, a saber, Dios:

Todo hombre es persona porque así le han hecho; lo mismo que los animales y las cosas son impersonales porque les han hecho ser así. La última razón, el fundamento radical de la categoría de la persona humana, no puede ser, por lo tanto, el hombre mismo, ni mucho menos los seres inferiores a él, sino un ser superior a todo hombre y capaz de infundir razón y libertad en la materia de que estamos hechos. Ese ser superior, que

[22] *Ibid.*, p. 15.

ha dado al hombre la categoría de persona al darle entendimiento y libertad, es, también él mismo, un ser provisto de categoría personal —ya que nadie puede dar lo que no tiene—, pero no de una simple categoría personal humana, sino de la categoría personal divina. Es, por lo tanto, Dios.[23]

De ese Dios vienen, asimismo, en última instancia, los derechos mismos de la persona humana, correspondientes a sus necesidades materiales y espirituales:

El mismo Ser que ha creado al ser humano, ha creado también los medios convenientes para su vida y sus necesidades. Le ha dado entendimiento y libertad, haciéndole, así, persona, y ha puesto a su disposición los medios materiales convenientes que esta clase de persona necesita por no ser un espíritu sin cuerpo, sino únicamente un ser humano, un compuesto de espíritu y materia, que tiene, por consiguiente, que enfrentarse con necesidades materiales.[24]

Esta raigambre de la dignidad humana en el Creador, que señala Santo Tomás, ha sido bien entendida por un teólogo contemporáneo como Jürgen Moltmann, quien afirma:

Los múltiples derechos humanos se fundan todos en la única dignidad del hombre. Hay derechos humanos, en plural. Pero la dignidad humana se menciona en singular. Por eso, la dignidad de los hombres es la raíz de todos los derechos humanos. Pero, ¿en qué se basa o se apoya la dignidad humana? ¿Qué es lo que convierte al hombre en hombre? Para los judíos y los cristianos, es el destino del hombre a ser "la imagen de Dios" sobre la tierra.[25]

No se olvide que Tomás de Aquino es, ante todo, un santo y un teólogo; por eso es, también, un filósofo cristiano. Conoce la Revelación. Él puede ser sólo filósofo y hablar del fundamento de los derechos humanos, como la dignidad del hombre basada en su naturaleza ontológica. Sería una postura, en cierto modo, naturalista. El fundamento de los derechos del hombre es la naturaleza humana misma. Pero, como cristiano, puede trascender el solo plano natural y apelar al Creador. Como dice Moltmann, en ese

[23] *Ibid.*, p. 21.
[24] *Ibid.*, p. 22.
[25] J. Moltmann, *La dignidad humana*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 17.

nivel, "para la fe cristiana, la dignidad del hombre radica en que éste debe buscar a Dios, su creador y redentor, fundamento de su existencia, para corresponderle".[26] El ser imagen de Dios, el tener la semejanza del Creador, consiste no únicamente en algo ya dado y meramente pasivo, sino en buscar a Dios y corresponderle. Todo lo que conduzca al hombre a cumplir esa obligación de buscar a su Dios viene a ser, para él, un derecho:

En el sentido ético, a los derechos corresponden también obligaciones. Si hay derechos humanos, sin cuya aplicación el hombre no puede vivir, entonces hay también deberes humanos, sin cuyo cumplimiento el hombre no puede vivir de un modo humano. Los derechos sin deberes se convierten en privilegios. Los deberes sin derechos son sólo exigencias vacías. Por eso, desde el punto de vista ético, los derechos y los deberes del hombre han de situarse en una relación equilibrada.[27]

Moltmann parece parodiar a Kant: los derechos sin deberes son ciegos, pero los deberes sin derechos son vacíos.

En conclusión, para Santo Tomás, la dignidad humana es el fundamento de los derechos que ahora llamamos derechos humanos y que él llamaba derechos naturales. En efecto, concedemos al hombre ciertos derechos básicos e inalienables, porque consideramos que tiene cierta dignidad intocable. Pues bien, el fundamento de esa dignidad del hombre no puede ser otra cosa que la misma naturaleza humana. La naturaleza racional y volitiva del hombre hace que sea la más digna entre todas las creaturas, persona. Por otra parte, los derechos humanos han de corresponder a las características de esa naturaleza humana. Son derechos naturales, porque hay un derecho o una ley que corresponden a la naturaleza, lo que fue llamado derecho natural o ley natural.

El hombre tiene una ley, la más profunda de todas, que la tradición designó como participación de la ley eterna en la creatura racional y que Tomás de Aquino describía así: "La ley natural abarca todo aquello a lo cual el hombre está naturalmente inclinado; *inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem*" (*Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4). La ley natural inclina al hombre a comportarse como tal en todo momento,

[26] *Ibid.*, p. 18.

[27] *Ibidem*. Cf. *idem*, "Théologie des droits de l'homme", en *Revue des Sciences Religieuses*, núm. 52, 1978, pp. 299-314.

tanto en las acciones que siguen a su naturaleza genérica, por la cual es cuerpo, viviente y animal que participa en verdad de esa condición constitutiva, como en las acciones que le inclinan a su naturaleza específica y diferencial, como el conocer, amar, vivir conforme a su vocación. Por la fuerza de las inclinaciones descubre el hombre la orientación de esa ley que hay infundida en su propio ser. Por su misma naturaleza el hombre tiene el sello de lo espiritual, es imagen de Dios, es persona [. . .] No está justificada la fuga de la expresión *derecho natural*, tan extendida en la hora moderna, si la naturaleza y los derechos naturales se entienden con todo el peso que llevan como dimensión de dignidad del hombre en el mundo, sometido a una ley, y dueño de realizarla para ser en verdad hombre, con el peso del deber y el derecho de ser tenido por todos como tal. Los derechos naturales no están contra los derechos humanos, son derechos del hombre, y son fundamento de los demás.[28]

De hecho, podemos decir que los que el Aquinate llamaba derechos naturales del hombre coinciden con los principales de esos que actualmente se han llamado derechos humanos; a partir de ellos se infieren los demás, como derivados todos de la misma naturaleza humana y, por lo mismo, esenciales e inalienables.[29] En definitiva, la naturaleza humana racional y libre, en la que reside la dignidad del hombre, da al ser humano el derecho fundamental de realizar su finalidad, su destino. Es el derecho de alcanzar la plenitud de su propia esencia.

[28] A. Lobato, *op. cit.*, p. 93.

[29] "Se encuentra el fundamento de los derechos humanos en la misma naturaleza y por ello en la *ley natural*. La *lex naturalis no* es el derecho, sino sólo *aliqualis ratio juris*, como una norma que determina por disposición de la naturaleza lo que es justo, en cuanto esa norma es percibida por la sindéresis y queda integrada en los primeros principios de la razón práctica. La *lex naturalis* devela las profundidades de lo humano a través de las diversas *inclinaciones* que emanan del sujeto en cuanto constituido desde diversos niveles bien integrados en la unidad de la persona" (A. Lobato, "Les droits de l'homme, expression contemporaine de la loi naturale", en Varios autores, *Actualité de la philosophie*, Bréteuil-sur-Iton, Nouvelles Editions Latines, 1989, pp. 219-220).

4

LOS DERECHOS HUMANOS Y SU FUNDAMENTO SEGÚN FRANCISCO DE VITORIA

En seguimiento de Santo Tomás, Francisco de Vitoria muestra en su obra una elevada valoración del hombre, de su alta dignidad, como base antropológico-filosófica de los derechos naturales o derechos humanos. Sin duda, eso se debe a su raigambre cristiana; pero, también, a esas dos vertientes filosóficas que confluyen en él y que son la filosofía escolástica y la humanista. De ambas se vale para encontrar fundamento y para desarrollar el concepto de derechos humanos. De la parte escolástica, Vitoria recibe la apreciación de la dignidad del hombre como imagen y participación de Dios; de la parte humanista le viene la exaltación de la dignidad del hombre por el lugar que ocupa en el cosmos. Es interesante el modo como pone estas bases filosóficas, para cimentar los principales derechos del hombre, porque concretamente los defiende en los indígenas americanos.

Dignidad del hombre y derechos humanos

Para Francisco de Vitoria, los derechos naturales del hombre son tales, precisamente por estar fundados en la naturaleza humana. Es, como en Santo Tomás, la excelsa dignidad de la naturaleza humana, racional y libre, la que da cimiento a esos que ahora llamamos derechos humanos.[1] Para Vitoria, "es ésta la raíz de los derechos del hombre, y es por aquí por donde es necesario empezar. Sin esa base firme de la dignidad de la persona humana, todo

[1] Hemos de hacer aquí la misma aclaración que en el caso de Santo Tomás y los otros escolásticos. Hay quien se ha quejado de que es anacronismo adjudicar a Vitoria la idea de derechos humanos (F. Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 32). Es una cautela justa, pero en una parte muy sustancial corresponde a esa idea de derechos naturales.

el edificio de tan numerosas y complicadas plantas se vendría abajo al impulso de los utilitarismos, siempre al acecho, de los poderosos".[2] Ésta es una cosa que, junto con Santo Tomás, Vitoria parece haber visto claramente: los derechos humanos son tales por corresponder a la naturaleza humana; es decir, son derechos naturales, nacidos de la misma esencia del hombre.

En esto, Vitoria sigue a Santo Tomás. Pero va más allá en la explicación de esos principios. En efecto, dice que tales derechos corresponden a la esencia humana y a sus principales propiedades o atributos, como la vida, la racionalidad y la libertad. Vitoria afirma: "Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud [la naturaleza], dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios".[3] En la naturaleza racional y volitiva o libre del hombre se encuentra su dignidad, que es la esencia más digna o superior de cuantas se hallan en la naturaleza; dignidad en la cual se fundamentan los derechos humanos naturales. Ya en la misma naturaleza o esencia del hombre como animal racional, donde "animal" significa ser animado o viviente, radica el derecho a la vida y a la promoción de la misma. Vitoria añade a eso que la naturaleza ha dotado al hombre con la razón, para su defensa y perfeccionamiento; perfección que se encuentra en las virtudes, por lo cual el hombre tiene derecho a que se le permita desarrollar todas sus virtualidades positivas y buenas, siempre en el marco del bien común de la sociedad. La inteligencia y la voluntad, que forman parte de su naturaleza, le dan derecho a vivir en libertad.

El derecho a vivir en sociedad y a tener un gobierno justo es algo que también surge de la naturaleza humana. Vitoria asevera que el entendimiento, que se expresa por la palabra, y la voluntad, que se manifiesta en la amistad y en la justicia, son la naturaleza del hombre. Por esa naturaleza, él es impulsado a vivir en sociedad; está inclinado a comunicar a los otros la doctrina y la experiencia y, de ese modo puede lograr su perfeccionamiento individual y comunitario.[4] Ya la razón es *logos*, como decía Aristóteles; eso también significa "palabra", con lo cual se ve lo vinculado que está

[2] R. Hernández, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanca, San Esteban, 1984, p. 43.

[3] F. de Vitoria, "Relección de la potestad civil", en *Obras*, ed. T. Urdánoz, Madrid, BAC, 1970, núm. 4, p. 154.

[4] *Ibid.*, p. 155.

el lenguaje con la razón, y el lenguaje es para comunicar. Sin embargo, la comunicación empieza ya en la convivencia en la comunidad, en la *polis* o ciudad, en la comunidad civil, en la sociedad humana. Por eso, el hombre tiene derecho a vivir en sociedad, en diversos tipos de asociaciones y, sobre todo, a tener un buen gobierno que de verdad busque el bien común de todos los agrupados. En efecto, esa sociabilidad humana tiene origen en la naturaleza o esencia del hombre: "La sociedad es, pues, algo muy acorde con la naturaleza; lo es, sobre todo, la sociedad civil, que es la que mejor ayuda a los hombres a repeler la fuerza y la injuria".[5] También añade:

> Está, pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales. De ese mismo capítulo se infiere prontamente que el mismo fin tienen y la misma necesidad que las ciudades los poderes públicos.[6]

Así, la potestad y el dominio son de derecho natural y no se pueden perder por el pecado; así lo suponían algunos, al decir que los herejes y los infieles los perdían. Tampoco se puede renunciar al derecho natural de defenderse, en la vida, en la libertad y en la potestad. Una guerra, empero, que trae más mal que bien es injusta.[7] Sin embargo, si del bien común se trata, basta con que la mayoría lo pida para que se pueda constituir un gobernante o para emprender una guerra justa.

Por otra parte, basado en el derecho natural, al que tiene que respetar, está el derecho de gentes; éste consiste en las deliberaciones y decisiones o leyes que acuerdan las naciones entre sí. Es decir, consiste en la positivación de los principales derechos naturales en el nivel internacional. Pero ese derecho no tiene fuerza sólo por el acuerdo positivo entre las gentes o naciones, sino por estar basado en el derecho natural. Dice Vitoria:

> el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas

[5] *Ibid.*, p. 156.
[6] *Ibid.*, núm. 5, p. 157.
[7] *Ibid.*, núm. 13, p. 167.

y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes [. . .] Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe.[8]

Como se ve, Vitoria adjudica al derecho de gentes una característica del derecho natural, que es su obligatoriedad; aunque éste no sea reconocido por todos, es decir, independientemente de su positivación. Precisamente, por darle ese carácter de ley, Vitoria es considerado como el fundador del derecho internacional.[9] De ese modo, si la mayoría de las naciones acuerda, por ejemplo, una carta de derechos humanos, basándose en que corresponde al derecho natural, ese derecho de gentes obligará a todos y todos deberán aceptar la positivación de esos derechos humanos.

Aspectos escolásticos en Vitoria

La vigorosa formación escolástica de Vitoria le hacía buscar una argumentación rigurosa parar sustentar sus tesis. Así se evidencia cuando analiza los títulos ilegítimos y los legítimos de la conquista, donde trata de salvaguardar los derechos humanos tanto en los indios como en los españoles; reconocer los derechos que asistían a unos y a otros. Una cosa que Vitoria recalca mucho en relación con las nuevas tierras descubiertas, y para atender a los derechos (humanos) de los indios, es la libertad; libertad manifestada sobre todo en el dominio, ya que quien no es libre no puede ser dueño. A pesar de que Vitoria toleró la vigencia de la servidumbre,[10] sólo acepta los siervos que resultan como cautivos en una guerra justa, porque la vida es un bien mayor que la libertad; de ahí que, si se le podía conservar la vida a un cautivo, aunque no se le conservara la libertad, le parecía algo justo.[11] Así, dado que la guerra a los indios no es claramente justa —por las razones que veremos—, ellos siguen

[8] *Ibid.*, núm. 21, pp. 191-192.

[9] Véase A. Gómez Robledo, *Fundadores del derecho internacional. Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*, México, UNAM, 1989, pp. 21 ss.

[10] No pudo oponerse a esa institución por la carga cultural que ésta tenía en su época, pero se le nota siempre contristado y contrariado con ella; por eso decimos que, más que aceptarla, la tolera.

[11] En cambio, Bartolomé de Las Casas llegará a decir que la vida es igualmente natural que la libertad. Véase B. de Las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeter-*

siendo dueños, tienen potestades y gobiernos legítimos; porque es algo proveniente de la naturaleza humana el tenerlos, independientemente de que sean cristianos o infieles (porque el dominio no depende del derecho divino ni del derecho de la Iglesia, sino del derecho natural): "Ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes."[12] Más aún, ni siquiera la carencia del uso de razón le quita al hombre la propiedad; por eso, los indios, aunque parezcan a los europeos débiles mentales o salvajes —debido, aclara Vitoria, a la diferente educación y costumbres culturales—", sólo tienen un uso distinto de la razón, y de ninguna manera pierden el derecho de propiedad y de dominio.[13]

Los hombres son libres por derecho natural,[14] y debido a eso ni el papa ni el emperador pueden quitar la libertad a los indios; tampoco, el dominio o gobierno. Solamente si los indios quieren voluntariamente aceptar la obediencia a los reyes cristianos o al papa pueden hacerlo, usando su derecho a buscar el bien común y obteniendo el voto de la mayoría. En efecto, Vitoria señala siete títulos que se esgrimen inválidamente, para legitimar la conquista; éstos son: 1] que el emperador es señor del orbe —es inválido porque es sólo una invención de sus aduladores—; 2] que el papa es señor de todo el orbe —es inválido porque sólo tiene poder directo espiritual, no temporal—; 3] el derecho de descubrimiento —es inválido porque no eran tierras vacías, sino con legítimos dueños—; 4] la resistencia a recibir la fe —es inválido porque cambiar de religión no es una cosa que se pueda hacer fácilmente si no hay signos y evidencias de que esa nueva fe es la verdadera—; 5] los pecados de los mismos indios en contra de la naturaleza —es inválido porque ellos ignoran que son pecados graves, y los cristianos no tienen jurisdicción para castigarlos—; 6] que los indios, voluntariamente, han elegido reconocer al papa y al emperador como sus autoridades —es inválido porque es bien sabido que eran obligados por la violencia a hacerlo—, y 7] que es una donación de

minación, ed. L. Pereña Vicente, J. M. Pérez-Prendes, V. Abril y J. Azcárraga, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace-CSIC, 1969, p. 17.

[12] F. de Vitoria, *op. cit.*, núm. 19, p. 660.

[13] *Ibid.*, núm. 23, p. 664.

[14] *Ibid.*, segunda parte, núm. 1, p. 670.

Dios —es inválido porque resulta sólo una patraña malintencionada de algunos que han querido interpretarlo así.

En cambio, Vitoria alega siete títulos que harían legítima la ocupación de las Indias por los cristianos: 1] el derecho a la comunicación, que permite ir a establecerse en esas tierras; 2] la propagación del evangelio; 3] la defensa de los recién conversos que son perseguidos; 4] si gran parte de los indios se convierte, para darles un gobernante cristiano; 5] la tiranía de los príncipes bárbaros o las leyes inhumanas que tienen, como el sacrificio de hombres inocentes a los ídolos o matar a hombres inocentes para comerlos; 6] si hay una verdadera elección, libre y voluntaria, de reconocer la autoridad de los españoles; 7] por alianzas con algunos pueblos indios, como en el caso de los tlaxcaltecas, que pidieron la ayuda de los españoles contra la opresión de los aztecas. Vitoria insinúa otro que sería el octavo título, pero que no se puede considerar como tal, por las serias dudas que manifiesta acerca de él: es la barbarie de los indios, la cual los incapacitaría para gobernarse. Incluso sin esos títulos, la necesidad de comerciar con los indios y la realidad de numerosas conversiones autoriza a los cristianos para establecerse en las Indias. Lo que pasó fue que todos esos títulos legítimos y las demás cosas que se pudieran alegar en favor de la presencia de los españoles en América fueron invalidados —como insistirá el propio Vitoria— por la forma violenta en que se quiso hacer la comunicación y la evangelización misma.

Vitoria está diciendo que, por principio, los indios tienen derecho a permanecer en su religión y que no se les puede obligar a aceptar la fe cristiana. También tienen derecho a permanecer en sus costumbres culturales, exceptuando las que han dado origen a leyes inhumanas, como las de los sacrificios humanos y las de la antropofagia.[15] Sin embargo, hay un derecho humano a la comunicación. Cualquier ser humano tiene derecho de ir a otros lugares e, incluso, de establecerse en ellos sin que las autoridades se lo impidan; la única condición es que no dañe el bien común de esos lugares y gentes. Ese derecho de la comunicación autoriza para intercambiar tanto bienes materiales como bienes intelectuales; es decir, un comercio que sea tanto de mercancías como de ideas o creencias, pero si los indios lo impiden, pueden ser guerreados justamente. Por ejemplo, no pueden impedir la predicación del

[15] *Ibid.*, núm. 15, p. 697.

evangelio.[16] En ese sentido es posible permitir la defensa de los conversos, porque existe el derecho de intervenir en defensa de los injustamente oprimidos; mucho más, de los aliados y correligionarios, cuando son injustamente atacados. Así, un país como España puede ejercer cierta intervención, e incluso cierto dominio o protectorado sobre los indios; pero siempre que sea en función de la evangelización y buscando siempre el bien y la promoción de éstos. Además, la colonización o el protectorado han de ser sólo temporales, y debe prepararse lo más pronto posible la independencia del país administrado, dejándole que tenga un gobierno propio de acuerdo con la voluntad de la mayoría.[17]

Por eso, es cierto que Vitoria consideraba que existían algunos derechos para conquistar a los indios, como el hecho de que tenían leyes inhumanas (de sacrificios humanos y antropofagia); para proteger la predicación del evangelio, para evitar la persecución de los que abrazaban el cristianismo y aun para el bien de los indios mismos. Sin embargo, dado que no se buscó su bien, sino que al contrario se les hizo objeto de muchas injurias, por la forma como fue hecha la conquista, empezó a tener serias dudas; incluso, llegó a pensar que la presencia de los cristianos en América se volvió totalmente injusta y condenable, como lo recalcará fray Bartolomé de Las Casas en sus insistentes polémicas en favor de los derechos humanos de los indios.

Presencia del humanismo en Vitoria

Tal fue lo que a Vitoria le hizo ver su formación escolástica, así como su recepción inicial del humanismo renacentista. Ciertamente, fue receptivo con las ideas del humanismo, pero no las aceptó todas; incluso fue severo con Erasmo, cuando se juzgó acerca de su ortodoxia en Valladolid el año 1527, aunque éste se hallaba esperanzado de la benevolencia de Vitoria, a quien apreciaba. También lo apreciaron otros humanistas como Luis Vives, Juan Vaseo, Nicolás Clenardo y otros.[18] Una de estas expresiones de aprecio "se

[16] *Ibid.*, tercera parte, núms. 9 ss., pp. 715 ss.

[17] *Ibid.*, núm. 18, pp. 724 ss.

[18] Véase V. Muñoz Delgado, "Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano", en *Revista Española de Teología*, núm. 38, 1978, p. 248.

encuentra en una carta del célebre humanista Luis Vives a Erasmo, donde, hablando de Vitoria, dice así: *"Bonas litteras attigit feliciter jam inde a puero"* [desde niño se impuso con óptimo resultado en los estudios clásicos]".[19] Uno de sus maestros en Saint Jacques de París fue el dominico Guillermo Petit, confesor del rey, gran amigo de Budeo, el humanista por excelencia de Francia, quien dijo del propio Petit: *"Erasmo nimium favet"* [favorece mucho a Erasmo].

> Y sin duda el mismo alcance tiene la defensa que, según Vives, hizo Vitoria del de Rotterdam más de una vez en las juntas de teólogos parisienses. [. . .] A base del conocimiento de los clásicos, podía apreciar mejor el valor de los escritos de Erasmo, que sin duda frecuentó en París, de Budeo, que utiliza más de una vez, de Lefevre, a quien califica con tino, de Gaguin y de otros humanistas cuyos nombres se pronunciaban allí con reverencia y admiración.[20]

Innegablemente, había adoptado algunos ideales renacentistas de mejorar la cultura y la vida cristianas.

Vicente Beltrán de Heredia señala tres aspectos en el humanismo de Vitoria: la forma, el método y el contenido.[21] En la forma, están el esfuerzo por cuidar el lenguaje y el estilo literario; es algo típico del humanismo renacentista, que trajo un mayor interés en la gramática, la filología y la retórica. En el método, Vitoria adopta la argumentación menos analítica y más dialéctica de los tópicos o lugares, "*loci*" en latín, de ahí los *loci theologici*, es decir los lugares argumentativos teológicos, que heredará a su discípulo Melchor Cano, quien los sistematizará. Esta metodología de los lugares teológicos proviene de la lógica de los humanistas, más inclinada hacia la dialéctica y la retórica que la de los escolásticos. En el contenido, la teología de Vitoria está muy orientada a los problemas prácticos del hombre real de su época. Se nota el predominio de la moral, del derecho y de la política, intereses que los humanistas oponían a los que ellos consideraban más especulativos, abstrusos y hasta inútiles de los escolásticos por la lógica y la metafísica. Con

[19] V. Beltrán de Heredia, "La formación humanística y escolástica de fray Francisco de Vitoria", en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1972, t. II, p. 60.

[20] *Ibid.*, pp. 61-62.

[21] *Ibid.*, "Orientación humanística de la teología vitoriana", pp. 37-54.

todo, aun cuando con estos elementos humanistas Vitoria es el renovador del tomismo, tiende a ser más fragmentario y menos sistemático que Santo Tomás.[22] Pero lo más importante para nosotros es que en aquél tanto la vertiente escolástica como la humanista confluyen en la defensa de los derechos humanos.

Balance

Así, pues, tanto la escolástica como el humanismo ayudan a Vitoria a tener una actitud de fundamentación, promoción y defensa de los derechos humanos. Propone la dignidad de la naturaleza humana como base de los derechos naturales del hombre. Los plantea, tanto en los españoles como en los indios. La postración y debilidad del indio en ese momento le inclina a tener empatía con él, pero sin renunciar al derecho humano que asistía a los españoles de propagar su cultura y su credo (de manera pacífica). El derecho del indio a escuchar libremente y sin presiones esa comunicación de ideas o predicación le hacía ver como ilícito el modo violento en que fue realizada. La conquista sólo se justificaba como protección de la predicación; asimismo, para intervenir en favor de los aliados, correligionarios y otros inocentes que eran oprimidos y conculcados en sus derechos con la persecución, la tiranía, los sacrificios humanos y la antropofagia. Ciertamente, hemos de admitir que resulta muy difícil aceptar el título (uno de aquéllos con los que Vitoria quiere justificar la conquista) relativo a la donación de un gobernante cristiano a los recién conversos. Con todo, en Vitoria se ve el cuidado y la responsabilidad de defender los derechos humanos, tanto de los indios como de los españoles. Empero, su defensa de los derechos humanos de los indios todavía no es tan radical como lo será la de Bartolomé de Las Casas.[23]

[22] Véase G. Fraile, "El humanismo, Erasmo y Vitoria", en *Estudios filosóficos*, núm. 6, 1957, pp. 491-508.

[23] Como es sabido, Vitoria deja bastantes resquicios por los que se justificaban los intereses de la corona española (véase F. Castilla Urbano, *op. cit.*, pp. 313 ss.), resquicios que tratarán de ser cerrados por Las Casas.

5

EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Bartolomé de Las Casas (como Francisco de Vitoria y Tomás de Aquino) tiene una filosofía cristiana, a saber, principios filosóficos establecidos ciertamente por el intelecto; aunque también estaban ayudados e iluminados por la revelación y debían ser compaginables con ella. En esa filosofía sobresale la afirmación de la dignidad del hombre y de la fundamentación que en ella tienen los derechos naturales o humanos. Las Casas depende de Santo Tomás y de Vitoria, pero aporta una mayor radicalización del derecho de la libertad.

Antropología lascasiana fundante de los derechos humanos

Las Casas funda los derechos del hombre (como toda la ley natural) en la naturaleza humana. El ser humano, por su naturaleza racional, superior a la de los demás seres de este mundo, tiene una dignidad que le hace acreedor a ciertos derechos que le son connaturales e inalienables. Tal dignidad respondía, en el nivel filosófico u ontológico, a la naturaleza racional y volitiva del hombre; mientras que en el plano teológico provenía de la creación por parte de Dios, quien en la Sagrada Escritura se proclamaba padre de todos. De esa paternidad de Dios, la cual abarcaba a todos los hombres de la misma manera, resultaba la igualdad de todos los miembros de la especie humana.

Según la filosofía escolástica —que Las Casas ha estudiado y asimilado—, la primera propiedad de una cosa es su definición. Ahora bien, el hombre se define como animal racional; por eso, tendrá la animalidad y la racionalidad como núcleo de su ser. Asimismo, la definición es un predicado unívoco, por ser el predicado más esencial de esa especie; de ahí que, si se ha dicho que el primer predicado esencial del hombre es la racionalidad, resulta

que todos los hombres son racionales sin excepción.[1] Por eso, Las Casas argumentaba que no se podía negar que los indios lo fueran, como tampoco decir –aunque era lo que principalmente se hacía– que tuvieran esa racionalidad disminuida; ni, por lo mismo, que fueran ineptos para gobernarse, ya que la naturaleza no hace nada en vano y sería una gran equivocación suya hacer a todo un pueblo incapaz de regirse por sí solo. Además, si era falla de la naturaleza, también lo sería de Dios, el creador. Por lo tanto, si se puede alegar alguna barbarie por parte de los indios, nunca será tanta que no se les pueda enseñar a gobernarse correctamente.[2] En todo caso, esa enseñanza o tutela acabará pronto y tendrán que dejarlos que se valgan por sí mismos aquellos que pretendían ayudarlos. En realidad, Las Casas sólo pensó en un protectorado para los indios –aceptado voluntariamente por ellos, de ninguna manera impuesto– con el fin de que adquirieran la religión cristiana; no tanto para que fueran enseñados a gobernarse, ya que consideraba que tenían la prudencia política necesaria y suficiente para hacerlo. Signo de eso era la cultura que habían alcanzado. La tutela que hubiera sólo sería por poco tiempo y para hacer el bien, no para los latrocinios que se habían cometido; cuando se hubiera alcanzado el propósito de ayudar a los indios, ya no habría razón para permanecer al cuidado de ellos. Los indios tienen capacidad para gobernarse y –si acaso con una pequeña ayuda temporal– tienen derecho a hacerlo.[3]

Por otra parte, tanto de la animalidad como de la racionalidad, según Las Casas, surgen ciertas necesidades o inclinaciones naturales que engendran derechos. Son necesidades que el hombre tiene derecho a satisfacer.

Por el lado de la animalidad que compete a la naturaleza humana, surge en el hombre la necesidad de la vida material, corpórea, vegetativa y sensitiva. Aspectos que están cargados de eticidad, que implican exigencias morales y también que engendran derechos. Por ejemplo, allí se coloca el derecho a la vida, así como a todas las cosas materiales que se necesitan para su conservación y promoción (alimento, vestido, casa, economía, etc.). No sólo es indebido privar al hombre de la vida injustamente sino que es

[1] Véase B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1951, t. 2, p. 396.
[2] B. de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 1967, t. I, p. 167.
[3] B. de Las Casas, *Apología*, Madrid, Nacional, 1975, p. 134.

necesario proporcionarle todo aquello que haga de su vida una vida digna.[4]

Por el lado de la racionalidad brotan los derechos humanos a la libertad, en el uso del conocimiento y la voluntad. Así, además de los bienes corporales, hay otros bienes espirituales que el hombre necesita y a los que tiene derecho; por ejemplo, a crear cultura, a ejercer su crítica, a tener la religión que desee, etc. El conocimiento y la voluntad han de realizarse libremente; por eso el hombre tiene derecho a la libertad, tanto de pensamiento como de acción, en la medida en que no vaya —se supone— en contra del bien común.

Otro predicado esencial que Las Casas encuentra en la naturaleza humana, además de la libertad es, en la línea de Aristóteles, la sociabilidad. El hombre requiere de los demás para satisfacer sus necesidades, tanto las más básicas como las más elevadas; por lo menos, en sociedad las satisface mejor. De ahí que tenga derecho a vivir en sociedad, a no ser segregado, a organizarse en orden a la supervivencia, por el trabajo y la amistad; asimismo, a tener gobernantes a los que encomiende su dirección. Todo eso es en vistas al bien de la comunidad; bien que se erige, así, en límite y guía de la libertad.[5]

Otro predicado esencial que, según Las Casas, radica en la naturaleza humana es el de la posibilidad de tener una religiosidad; por ésta, el hombre ve el cosmos como una gran sociedad o república, dirigida por Dios. El hombre tiene derecho a buscar a ese Dios y a darle culto; asimismo, a buscarlo según la manera como se lo pida y permita su conciencia. Pero, así como el hombre tiene derecho a investigar sobre Dios, también lo tiene para expresar los resultados que haya conseguido. De este modo, hay un derecho a comunicar la propia religiosidad, a predicar una religión. En cierta manera, esto lo recibe Las Casas de Vitoria, quien hablaba de un derecho, derivado de la misma sociabilidad, a la comunicación; a compartir tanto bienes materiales, en el comercio, como bienes culturales y espirituales, en el intercambio de ideas y en la predicación.[6] Pero en esto es más radical que Vitoria mismo.

[4] B. de Las Casas, "Algunos principios", en *Tratados*, México, FCE, 1965, t. II, p. 1241.

[5] B. de Las Casas, *"De regia potestate..."*, *op. cit.*, p. 17.

[6] Véase I. Pérez Fernández, "Las conquistas de Indias fueron, en sí mismas, injustas y antisignos de la evangelización", en *Studium*, núm. 32, 1992, pp. 3-76.

Fundamentación argumentativa dialogante

En cuanto a la fundamentación filosófica que Las Casas hace de esos derechos del hombre que ha destacado, podemos señalar dos líneas de pensamiento que confluyen en su formación; a saber, la escolástica y el humanismo renacentista. Algunos han resaltado en exceso el Renacimiento, como reconocedor de la dignidad humana. De hecho, en ese entonces proliferaron los tratados sobre el tema (por ejemplo, los bellísimos diálogos de Pico de la Mirándola y de Fernán Pérez de Oliva); pero no era exclusivo de esa época. Se quiere hacer creer que la Edad Media no reconocía esa dignidad del hombre; no es tan cierto, lo que ocurre es que, a pesar de que la teología medieval reconocía esa dignidad del hombre, era una época turbulenta. La única diferencia con el humanismo renacentista es que el medieval reconocía la dignidad del hombre en relación con Dios, creador y padre de todos; mientras que el humanismo la reconocía en el hombre por sí mismo. Ya en la confluencia de lo medieval y lo renacentista, para Las Casas, el hombre tenía dignidad por ser creatura de Dios, también, por sí mismo, ya que a las naturalezas las creaba Dios con autonomía propia. Así, Las Casas reconoce esa dignidad en los indios, tanto por el motivo escolástico como por el renacentista.

Como vena escolástica, se puede señalar esa utilización tan profunda del derecho natural en sus varias manifestaciones, que Las Casas despliega. A eso juntaba la fuerza argumentativa de su discurso, con la dialéctica tan del gusto de los escolásticos, dados a la lógica y a la dialógica. En esa línea, también se ubican sus ideales de justicia y de liberación, que no eran exclusivamente debidos a su vertiente humanista, sino que venían decantados en la escolástica que aprendió en la orden de Predicadores.[7]

Toda esa labor que realizó para defender los derechos de los indios y de los españoles en el momento de la conquista, en realidad era una labor dedicada a la teorización y defensa práctica de los derechos humanos. Del lado de los indios, defiende su racionalidad, su libertad, sus derechos a gobernarse por sí mismos y a no aceptar la religión cristiana; en eso defendía derechos humanos muy importantes. Lo mismo hacía cuando, del lado de los españo-

[7] Véase A. Lobato, "Dignidad del hombre y derechos humanos en fray Bartolomé de Las Casas y en la doctrina actual de la Iglesia", en *Communio*, núm. 18, 1985, pp. 59-81.

les, defendía el derecho a establecerse en otras tierras; a comunicar a los indios la cultura europea y, señaladamente, a predicarles el evangelio. Como ponía la condición de que no se lesionaran los derechos de los indios ni el bien común de esas tierras, y como esos derechos y ese bien común fueron ultrajados, en eso veía evidenciarse la injusticia de la colonización. Pero en todo momento trataba de salvaguardar los derechos humanos de ambos protagonistas y, por ende, los del hombre mismo, fuese quien fuese.[8]

Por otra parte, no únicamente estuvo presente en la teorización de Las Casas la vertiente escolástica; además, como hemos dicho, se encontraba la humanista renacentista. En efecto, con su labor antropológica, de revalorización de las culturas indígenas, manifestó su adhesión a la dignidad humana; su aprecio por la persuasión retórica, razonable y pacífica, mostró su respeto por la voluntad del gentil. Por último, sus rasgos de utopismo autorizan a pensar que en la corte española, llena de flamencos traídos por Carlos V, encontró amigos y seguidores de Erasmo y de Moro; por medio de aquéllos entró en contacto con el pensamiento de estos últimos.

Colonización y autodeterminación

En la obra lascasiana, como en la vitoriana, se advierte esa doble vertiente de la escolástica y del pensamiento humanista, que se conjugan para producir una antropología filosófica o filosofía del hombre; ésta proclama y defiende la dignidad del hombre, la igualdad de los seres humanos, su libertad y los demás derechos que brotan de su misma naturaleza. Esos derechos son los que ya había defendido Santo Tomás de Aquino y que ellos también defienden como derechos naturales del hombre. Sobre todo, Las Casas defiende la libertad de las personas y la autodeterminación de los pueblos.

Esto último es algo que se ha ponderado mucho en la actualidad, por ejemplo, en un reciente libro de Giulio Girardi, pero que es necesario matizar.[9] En efecto, el derecho a la libertad y a la

[8] Véase M. Beuchot, "La aplicación del derecho natural a los indios, según Bartolomé de Las Casas", en J. I. Saranyana *et al.* (comps.), *Evangelio y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, vol. II, pp. 1111-1119.

[9] G. Girardi, *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, San José de Costa Rica, DEI, 1989 (2a. ed.).

autodeterminación no puede ir en contra de los demás derechos humanos. El libro de Girardi tiene el loable cometido de resaltar la necesidad de la paz y el que ésta se basa en el respeto a la autonomía de los pueblos. De esta manera, es algo reprobable la conquista considerada como pacificación:

> Considerar la conquista como una obra de pacificación significa proclamarla como plenamente legítima, y más aún meritoria, ya que se la considera como fuente de progreso para los pueblos sometidos [. . .] En una palabra, los indígenas son primitivos, salvajes, inmaduros, inmorales, violentos. Colonizarlos significa imponerles una civilización y un sistema de valores que hará posible la superación de la violencia y, en este sentido, la paz.[10]

Es cierto que un pueblo debe respetar a otro su autodeterminación; también lo es que no debe asumirse como superior y tratar de imponer sin más y por la fuerza al otro su cultura y religión. Pero, asimismo, es cierto que no todo es válido moralmente y que no se puede considerar como aceptable el que toda cultura es una respuesta válida a la realidad. En este sentido, es aceptable una discusión crítica sobre las culturas y sobre conductas o costumbres que pueden ser mejores o peores (tal vez, no tanto antropológicamente, pero sí moralmente hablando).

Porque si se cae en un relativismo extremo, ¿con qué derecho se podrán objetar los desmanes de los mismos conquistadores? Hay que poner límites al relativismo cultural. Es cierto que nadie tiene el criterio absoluto y el patrón definitivo para evaluar la bondad o maldad morales de las culturas. Pero igualmente cierto es que hay rasgos, aspectos y pautas determinadas que la historia misma del hombre ha mostrado que se debe evitar, como el asesinato, la tortura, la esclavitud, la intolerancia, etc.; así como hay otros que conviene adoptar, como el respeto a la vida, a la libertad, etc. Algunos dirán que sí, que de modo efectivo y aun pragmáticamente esos valores han pasado por el tamiz de la historia y han logrado colocarse como deseables. Para nosotros, no se trata únicamente de que la historia los haya probado; ellos han probado corresponder a la naturaleza del hombre. Son los que ahora se llaman "valores universales" y, con otro nombre, "derechos humanos".

[10] *Ibid.*, p. 28.

Así como es reprobable el abuso y la imposición que ejercieron los cristianos en el caso de la conquista, igualmente no podemos negar que lo son ciertas prácticas de los indígenas, como los sacrificios humanos, la antropofagia y otros despotismos. Estas cosas no se pueden justificar ni solapar sin más. Ciertamente, los indígenas no eran merecedores de ese castigo que se les infirió con la esclavización, como pretendieron muchos teóricos de la conquista. Pero, frente a ellas, el cristianismo traía otros valores de amor y de justicia que podían liberar a los indios de esos males. Tampoco se puede negar, en manera alguna, que el tipo de cristianismo prevaleciente en el imperio español tuviera cosas reprobables como la Inquisición y la servidumbre; pero, ofrecía muchos de esos valores que hemos dicho que han sido sancionados por la historia (y que creemos acordes con la naturaleza humana, con el derecho natural). Además, existe el derecho de comunicar esos valores a los pueblos que se ve que los contrarían; de igual modo, puede decirse que existe el derecho humano de predicar los derechos humanos, de persuadir o convencer de ellos a la mayor cantidad de hombres que se pueda, y de protegerlos contra quienes quieran violarlos.

Dice Giulio Girardi: "En la época de la conquista, el motivo principal de la superioridad de los españoles era que ellos se consideraban como portadores de la verdadera religión, de la civilización cristiana."[11] Es verdad que Alejandro VI, en la bula *Inter Caetera*, de 1493, concede a los reyes cristianos jurisdicción sobre las tierras descubiertas, para proclamar el evangelio y erradicar la infidelidad hasta llegar a la violencia. Es reprobable esa actitud de cruzada y de evangelización forzada. Se basaba en la falsa teoría del papa como señor del mundo. Esa teoría fue combatida por Vitoria, Las Casas y muchos más. Tal confusión de poderes, temporal y espiritual, es inaceptable.[12] Allí se estaba mezclando la evangelización con la hegemonía económica, política y cultural, como dice Girardi de manera impositiva y violenta. Es un cristianismo hegemónico. Pero lo que no parece recordar Girardi, es que Las Casas propone una evangelización pacífica, amorosa y persuasiva a través del testimonio o buen ejemplo.

[11] *Ibid.*, p. 35.

[12] Incluso debe decirse que resulta discutible el poder *indirecto* sobre lo temporal que, en virtud de lo espiritual, conceden Vitoria y sus seguidores al papa.

Según Girardi, "el proyecto imperial cristiano constituye el horizonte común y el contenido de la utopía histórica de los conquistadores y misioneros europeos. Pues ni siquiera los defensores de los indios, como Bartolomé de Las Casas, ni los teóricos del derecho de los pueblos, como Francisco de Vitoria, ponen en cuestión ese proyecto."[13] En parte es verdad esto que asevera. No queremos negar que la empresa de Vitoria y Las Casas haya tenido limitaciones o, como dice Girardi, límites ideológicos. ¿Quién puede escapar del todo a alguna ideología? Ni nosotros mismos, los tan conscientes hombres del siglo XX. Pero también es verdad que Vitoria y Las Casas criticaron ese proyecto de cristianismo cuando se opusieron a muchos fundamentos teóricos con los que se quería justificar la conquista; sobre todo, cuando se opusieron al modo como se llevó a cabo.

Nos parece que Girardi exagera cuando dice que Las Casas defendió al indígena sin respetar su autonomía o libertad de credo:

> En esencia, defiende a los indios diciendo: no es verdad que ellos sean inferiores a nosotros, son como nosotros: son "naturalmente cristianos", dispuestos a abandonar pacíficamente el culto a los ídolos y a aceptar dócilmente la palabra del verdadero Dios. Por consiguiente, igualdad de los indios, pero establecida sobre la base de un criterio de los españoles. Igualdad de los indios, pero dentro de un universo de verdades y valores ajenos a ellos. Igualdad de los indios, pero sin implicar el derecho de éstos a rechazar el dominio imperial y papal.[14]

No se puede olvidar ni soslayar que tanto Vitoria como Las Casas defendieron el derecho de que los indios rechazaran el dominio imperial y papal. Uno de los títulos ilícitos de la conquista era la pretensión de que los indios habían aceptado ese dominio; Vitoria y Las Casas dicen que los indios no fueron libres para aceptar y que, por lo tanto, esa opción es inválida. También era un título válido el que los indios aceptaran libremente ese dominio. Aunque sólo podía ser efímero; únicamente, mientras se transmitía el evangelio. Hay derecho a evangelizar, aunque estamos de acuerdo con Girardi en que la evangelización *no debe ser un método pacífico de colonización*. También dice ese autor, siguiendo a Todorov:

[13] G. Girardi, *op. cit.*, p. 37.
[14] *Ibid.*, p. 39.

Bartolomé de Las Casas, que negó la pretendida inferioridad de los indios y la legitimidad de someterlos con la violencia, rechazó coherentemente el derecho a convertirlos en esclavos. Afirmar, en efecto, su igualdad con los españoles es reconocer, ante todo, su derecho a la libertad. Y es precisamente a los hombres libres, según su óptica, a quienes se debe dirigir la evangelización y el proyecto de asimilación. Pero, es cierto: a pesar de que él rechaza la esclavitud, no se opone al colonialismo. Si defiende la libertad social de los indios, no saca ninguna consecuencia respecto a su libertad política. Si defiende el derecho de los individuos a la libertad, no reconoce el derecho de los pueblos a la autodeterminación.[15]

Es verdad que desconcierta el que Vitoria y Las Casas lleguen a pensar en que, por el bien de los convertidos, es conveniente dar un gobernante cristiano a los indios; pero no se trata de negar sin más y para siempre la autodeterminación de los pueblos. Veían la necesidad de tutela o protectorado, y éso es algo que aún hoy en día sigue planteándose como algo conveniente en algunos casos. En la vida cotidiana vemos que, a veces, es necesario intervenir para proteger y ayudar. ¿Siempre es injusto hacerlo con otros pueblos, como lo hicieron los cristianos en ese momento? No todos tienen la misma opinión.[16]

Balance

Al igual que en Vitoria, en Las Casas, la formación escolástica y la humanista lo comprometieron con la fundamentación, promoción y defensa de los derechos humanos. Pone como fundamento la naturaleza humana, pues los que ahora llamamos derechos humanos, para él son derechos naturales del hombre. Trata de defenderlos, tanto en los indios como en los españoles, con entera justicia. Pero la misma justicia le hace inclinarse por el más débil, que era el indio; a su defensa consagró su acción, como una defensa de sus derechos inalienables.

[15] *Ibid.*, pp. 40-41.

[16] Cuestiona el que siempre sea injusto intervenir para proteger o tutelar a otros pueblos, Ernesto Garzón Valdez, "¿Es éticamente justificado el paternalismo jurídico?", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 13/3, Buenos Aires, 1987, pp. 279-298; "Intervencionismo y paternalismo", en *ibid.*, 16/1, 1990, pp. 3-24 y "La polémica de la justificación de la conquista", en *Sistema*, núm. 90, 1989, pp. 65-76.

Nadie como Las Casas ha levantado tantas polémicas en torno de su doctrina y de sus intenciones. Es cierto que aunque algunos prefieren ser cautelosos y sostener que, finalmente, fray Bartolomé no le dijo al rey que renunciara a esos reinos de Indias; sin embargo, Todorov nos dice que Las Casas hacía lo único posible y verdaderamente útil: "si hubo alguien que contribuyó a mejorar la situación de los indios fue Las Casas; el odio inextinguible que le dedicaron todos los adversarios de los indios, todos los fieles de la superioridad de los blancos, es indicio suficiente de ello".[17] Incluso Isacio Pérez Fernández presenta fuertes argumentos para evidenciar que, de hecho, Las Casas se estaba oponiendo con toda la radicalidad posible a la conquista sin más.[18] Hizo todo esto, claro está, con las limitaciones "ideológicas" que le imponía su época; sin embargo, lo hizo, y con una fuerza que han alcanzado muy pocos de los que ahora mismo se proclaman defensores de los derechos del hombre.

[17] T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1992 (4a. ed.), p. 186.

[18] Véase I. Pérez Fernández, *art. cit.*

6

ESCOLÁSTICA, HUMANISMO Y DERECHOS HUMANOS EN LA CONQUISTA SEGÚN FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

Fueron muchos los continuadores en México de la obra doctrinal en defensa de los derechos humanos, iniciada por catedráticos como Francisco de Vitoria en España y seguida por pensadores polemistas de la talla de Bartolomé de Las Casas. Aunque no eran tan conocidos, fueron autores sistemáticos, comparables a sus maestros de España; esgrimieron sus argumentos para defender a los indios y clamaron en contra de la esclavitud a la que se les sometía por las "conquistas" en los repartimientos y encomiendas. Entre esas voces que se levantaron en defensa de los derechos humanos se cuenta, en la naciente Universidad de México, la del agustino fray Alonso de la Vera Cruz, que sólo es una entre muchas. Veremos sus planteamientos. Primero, trataremos de enmarcar éstos adecuadamente en su contexto histórico-biográfico, para pasar después a dilucidar el sentido del escolasticismo que le sirvió de base para sus teorizaciones, así como el del humanismo que adquirió en España y que compartió con una buena parte de los evangelizadores del Nuevo Mundo. Así podremos captar la significación de su respuesta a la problemática de los derechos humanos. Como es menos conocido que Vitoria y Las Casas, hemos preferido comenzar con algunos rasgos de su vida y obra.

Fray Alonso de la Vera Cruz, defensor de los derechos humanos de los indios

Alonso Gutiérrez nace hacia 1504 en Caspueñas, diócesis de Toledo. Estudia gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares;[1] después, pasó a estudiar artes y teología en la Universi-

[1] Véase A. Ennis, *Fray Alonso de la Veracruz, O.S.A. (1507-1584). A Study of his life and his contribution to the religious and intellectual affairs of early Mexico*, Lovaina, 1957.

dad de Salamanca, donde recibió el grado de maestro en teología. Allí se impregnó de las doctrinas de Vitoria y de Soto, al último de los cuales llama "mi maestro" en varias de sus obras. Allí fue, además, catedrático de artes o filosofía. En 1536 se traslada a México, invitado por los agustinos para enseñar a los frailes en esas, para ellos, lejanas tierras de misión; asimismo, toma el hábito de la orden de San Agustín al llegar a la Nueva España, en el mismo puerto de Veracruz, por lo que adopta el nombre de ese lugar.

Alonso de la Vera Cruz es el verdadero padre y pionero de la filosofía escolástica en México, ya que fundó cátedras, colegios, bibliotecas e impulsó la erección de la universidad. Por ejemplo, enseña artes y teología en colegios cuya fundación se debe en gran parte a él mismo: Tiripetío en 1540, Tacámbaro en 1545, y poco después en Atotonilco. Finalmente, en 1553, en la recién fundada Universidad de México enseña teología escolástica y sagrada escritura. Combinaba la teología y el derecho con la filosofía. Afrontó problemas de derecho agrario y de derecho canónico; cultivó aspectos de la antropología, en su trabajo sobre los matrimonios indígenas; pero siempre impulsó el cultivo de la filosofía, por ejemplo, con sus obras de lógica y de filosofía natural, publicadas para los alumnos de artes en la Nueva España.

Sus obras filosóficas fueron las primeras editadas en el Nuevo Mundo: dos obras de lógica, a saber, la *Recognitio Summularum* y la *Dialectica Resolutio*, ambas aparecidas en México en 1554; también, una obra de cosmología o filosofía natural, la *Physica Speculatio*, de 1557. Además de ser publicadas en México, tuvieron varias ediciones en Salamanca, España. Dejó, asimismo, un trabajo antropológico; pero sobre todo muchas obras de contenido teológico, jurídico y social, como son las que estudiaremos en seguida. Alonso murió en la Nueva España, en 1584.

La importancia de fray Alonso para el pensamiento novohispano es evidente, a la luz de su labor como pionero de nuestra cultura en su modalidad no indígena; es decir, en la recepción que nuestro país hizo del modo de pensar europeo (escolástico y humanista). Fue iniciador de escuelas, bibliotecas, cátedras en la universidad y publicaciones de filosofía. De hecho, fue el primero en publicar un curso filosófico en México (y en toda América). Pero también y

En esa universidad había dejado su impronta Elio Antonio de Nebrija, por lo que Vera Cruz se impregnó de humanismo en ella.

sobre todo era un filósofo, un teólogo y un jurista muy competente. Muestra de su consistencia como pensador son las disquisiciones que desarrolla en las obras anteriormente mencionadas. De entre ellas, ahora abordaremos las cuestiones que más directamente tienen que ver con la problemática de los derechos naturales del hombre, o derechos humanos; los cuales se reflejan aquí en la evaluación ético-jurídica de la conquista de América por los españoles.

Fray Alonso y la discusión escolástica de los títulos ilegítimos y legítimos de la conquista

En la duda o cuestión X de su tratado sobre el dominio de los indios y la justicia de la guerra que se les hacía,[2] fray Alonso aborda una de las cuestiones más centrales: la de qué aspectos no justifican la guerra de conquista hecha a los indios. En esta cuestión, expone los títulos que no alcanzan a justificarla y que, por lo mismo, son títulos ilegítimos, los cuales no se pueden invocar para su legitimación. Título ilegítimo es la alegada infidelidad de los indios, esto es, su paganismo; en el caso de ellos no es pecado, pues se debe a ignorancia inculpable. Otro título ilegítimo consistía en pretender que el Nuevo Mundo pertenecía *de iure* al antiguo imperio romano, del cual se consideraba heredero el emperador español; pero estos pueblos eran desconocidos para los romanos, por lo cual de ninguna manera les pudieron pertenecer. Igualmente ilegítimo es el recurso a los agravios e injurias de los indios a los españoles, pues solamente era la legítima defensa contra una injusta agresión. También era título ilegítimo la oposición de los indios a la predicación del evangelio, pues la inmensa mayoría lo aceptaba de buen grado. Tampoco se podía esgrimir la renuencia de los indios a abrazar la fe, pues ésta la adoptaban gustosos. Otro título que se aducía ilegítimamente eran los pecados contra natura de los indios, como sacrificios humanos y antropofagia, etc.; pero el pecado no quita sin más el justo dominio ni hace reo de tales castigos bélicos, ya que entonces habría que aplicárselos a todas las naciones donde

[2] Véase A. de la Vera Cruz, "Sobre el dominio de los infieles", en M. Beuchot, *Antología de fray Alonso de la Vera Cruz*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1989.

haya dichos pecados. Ni vale alegar el atraso mental y la supuesta amencia de los indios, pues tales deficiencias fueron inventadas como otro título, igualmente infundado y de mala fe. Del mismo modo, no se puede poner como otro título la conquista por órdenes de Dios, ya que eso es sólo un pretexto para adueñarse de esos pueblos. Anteponer esos títulos para justificar la conquista no la legitima y sigue siendo rapiña.

A diferencia de esos títulos, hay otros que fray Alonso sí considera legitimadores de la conquista –aunque ciertamente no el modo como se llevó a cabo, que es por lo que se invalidan; ya que no se cumplieron, queda sin haber justo título:[3] El primero es la obligación existente en los nativos de aceptar la fe, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el emperador. Si se les ha predicado la fe de forma pacífica y suficientemente, su legítimo superior puede instarlos a convertirse, aun con la guerra, porque el superior tiene la obligación de procurar el bien a sus súbditos, aun con la fuerza. Pero esto sólo es válido cuando la predicación ha sido *suficiente*; además, sabiendo que esas conversiones no se harían fingidamente o con peligro de abjuración. Prometeo Cerezo comenta:

> Sin embargo, en lo que a nuestro juicio no parece tan acertado es en los métodos que permite para la supresión del culto pagano y la conversión de los indígenas a la fe católica. Veracruz se muestra excesivamente tributario de la teoría teocrática y, olvidándose de la verdadera naturaleza y carácter de la potestad civil, confunde el fin natural que debe perseguir la sociedad humana con el sobrenatural y atribuye indistintamente al poder civil la potestad legífera para dirigir tanto los asuntos humanos como los derivados de la ley revelada.[4]

Estamos de acuerdo con la apreciación de Cerezo. Es inconveniente mezclar la potestad espiritual con la civil, aunque sea indirectamente. Pero hemos de añadir también que fray Alonso aclara que eso no puede quitar a los indios su legítimo dominio. Conforme a lo anterior, según Vera Cruz,

> no podían, por tanto, los españoles acabar con estas monarquías por el título de que su rey no era cristiano y porque el pueblo era idólatra o

[3] También en *ibid.*, pp. 343-400.

[4] P. Cerezo de Diego, *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1984, p. 315.

pagano. Ni, en consecuencia, lícitamente podían destituir o despojar de sus legítimos poderes a los caciques o señores de las ciudades que habían sido nombrados y elegidos por voluntad popular, aunque no quisieran convertirse al cristianismo y continuaran en sus creencias y culto a sus ídolos.[5]

El segundo título legítimo es esa misma obligación de aceptar la fe, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el romano pontífice. Esto parecería contradecir la negación de poder temporal al papa. Pero no se trata de obligarlos a convertirse, sino de que comisione a algún rey cristiano para que defienda la predicación, como también lo habían sostenido Vitoria y Las Casas. Lo anterior, sin embargo, no debe privar de su dominio a los príncipes indígenas.

Constituye el tercer título válido, dar un príncipe cristiano a los conversos, para que los proteja y evite que se les vuelva a imponer la idolatría. Pero quedaría invalidada si pudiera existir otra fórmula para lograrlo, o si el permanecer los indios en el gobierno no hubiera representado ningún peligro de retroceso o deserción. Fray Alonso cree, avanzando más allá de Vitoria, que era mejor no alterar esas autoridades, que eran legítimas.

Un cuarto título lo conforma el régimen tiránico de los príncipes bárbaros, que obliga a otros pueblos a intervenir en favor de los oprimidos. Esto está relacionado con las doctrinas sobre el tiranicidio (ya abordado por Santo Tomás) y con el derecho de intervención en favor del desvalido (legitimada por Vitoria). Pero, Vera Cruz aclara que a él no le consta que el gobierno de Moctezuma o de Calzonzin hayan sido tiránicos; además objeta que sólo se puede destronar un régimen con otro que corrija esos males, no que provoque otros parecidos o aun mayores.[6]

El quinto título es la antropofagia y los sacrificios humanos, que hacen detestables a esos déspotas. Vera Cruz sigue a Vitoria, ya que

[5] L. Pereña, *La idea de la justicia en la conquista de América*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 54.

[6] *Ibid.*, p. 55: "Certifica y hace constar Veracruz que, de acuerdo con las costumbres mexicanas, entre los pueblos de indios había un verdadero régimen político en bien de sus repúblicas, que había verdaderos gobernantes y que si éstos caían en tiranía, en seguida eran muertos o destituidos por el rey. Hubo, es cierto, abusos de los caciques sobre el pueblo llano gobernando tiránicamente, pero ello, concluye Veracruz, no puede servir de pretexto al emperador para conquistarlos y apoderarse de sus territorios."

este último ponía ese título en relación con la defensa del oprimido. Reconoce que, si los indios son amonestados a dejar esas prácticas y no lo hacen, se les puede hacer la guerra; pero ésta deja de ser justa, cuando ellos abandonan esos pecados.

Se ve como sexto título legítimo las alianzas entre los españoles y otros pueblos indígenas, señaladamente los tlaxcaltecas, por las que se obligaron a auxiliarlos y defenderlos. Pero debe guardarse proporción entre la injuria y el castigo que se propina a los que agredieron a los aliados. Así, aun cuando la alianza con los tlaxcaltecas justifique que se haya dominado a los aztecas, no justifica que se haya dominado a los propios tlaxcaltecas. Además, añade que no consta que éstos hubieran solicitado la ayuda de los españoles, sino que ya habían sido invadidos y sometidos antes de que pudieran hacerlo.

Otro título válido, el séptimo, es la elección libre y voluntaria por parte de los indios, quienes han preferido servir al monarca español. Muy en la línea de Las Casas se sitúa este título, pero también exige –al igual que Vitoria– que esa decisión de los indios haya sido plenamente libre; sólo basada en las mayores ventajas que les reportaría cambiar sus gobernantes por los españoles. Por otra parte, si no trae ventajas, sino males, se pierde la legitimidad de este título. Pero cuestiona ya el mismo hecho de que hubiera habido elección libre, porque los indios fueron forzados a someterse al monarca español.

El octavo y último título legítimo es el *ius communicationis et commercii* esgrimido antes por Vitoria; o sea, el derecho de comunicarse con otros pueblos, de comerciar con éstos y aun de establecerse en ellos, con otros derechos derivados o anexos a él (por ejemplo, el de presentarles sus ideas y tratar de compartirlas con los habitantes del nuevo mundo.) La condición es que no se lesione el bien común de ese país al que se emigra, ya que el objetivo de este derecho es el *bonum commune totius universi*.[7] Además, como ese bien común fue lesionado, tampoco este título puede funcionar como legitimador.

Según resulta manifiesto, fray Alonso no llega a declarar legítima la conquista, y presenta elementos que para él constituyen una prueba de su ilegitimidad. Como dice Luciano Pereña, "Alonso de la Veracruz calificó la conquista de México de invasión. Por no

[7] Véase P. Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 350.

existir legítimos títulos de ocupación, aquellas guerras de conquista fueron injustas y resultó tiránico el primer dominio de los españoles."[8] Siempre trata de estar del lado de la justicia; sobre todo, es claro que las razones a las cuales da más peso son las que protegen exclusivamente la difusión de la fe cristiana y no el provecho material de los españoles. De lo único que se le podría acusar es de que, sin querer (por ser una idea corriente en su tiempo), deja que se mezclen intereses terrenos con esos deseos de evangelización; pues defendía el poder indirecto del papa sobre lo temporal, en una medida que parece un tanto peligrosa (como se ve en el primer título y, sobre todo, en el segundo). Sin embargo, podemos observar que en ningún momento Vera Cruz legitima las rapiñas y crueldades de los españoles, que evidentemente son violaciones de los derechos humanos. En todo caso, le interesa salvaguardar el derecho de la predicación evangélica como un derecho humano a la comunicación e intercambio de ideas entre los pueblos; además, con eso defiende otros derechos humanos, como el derecho a excluir tiranías y antropofagias, o el derecho a tener alianzas y regímenes cristianos –si hay elección de los mismos naturales–, o el derecho de comercio, etc. Quiso hacer una difícil y equilibrada defensa de unos y otros derechos humanos.

El humanismo de fray Alonso de la Vera Cruz

Además de la vena escolástica, otra corriente que impulsa a fray Alonso a la defensa de los derechos humanos como fundados en la dignidad del hombre es la influencia humanista que recibió a su paso por la Universidad Complutense. "Cuando el joven Alonso estudia en Alcalá, la universidad cisneriana cuenta con un prestigioso plantel de profesores, entre los que destaca Antonio de Nebrija (1442-1522), considerado como el padre del Renacimiento español."[9] Ciertamente Nebrija no pudo haber sido su maestro, pues no hay coincidencia de fechas, pero allí se impregnó Vera Cruz de las corrientes vigentes en la Universidad Complutense; éstas eran el nominalismo y, sobre todo, el humanismo, tendencia notoria en su mismo fundador, el cardenal Cisneros. Así, su escolástica

[8] L. Pereña, *op. cit.*, p. 54.
[9] P. Cerezo de Diego, *op. cit.*, p. 4.

nominalista es catalizada por fuertes dosis de humanismo en esa casa de estudios. Con todo, "del paso de Alonso por la Universidad de Alcalá tan sólo conocemos el hecho, careciendo hasta el presente de datos más concretos".[10]

En realidad, Alonso mostró de muchas maneras su espíritu humanista renovador de la escolástica.[11] Aunque no tuvo por maestro a Nebrija, le quedó marcada y viva la influencia de este pensador, el adalid del humanismo renacentista en España. Esto se nota ya en su estilo latino pulido y terso, muy diferente del de los demás manualistas de su medio. En efecto, ostenta un estilo que evita las complicaciones y deformaciones escolásticas. Era difícil hacerlo en cursos filosóficos y teológicos; mas, él lo logra bastante en sus escritos. La manera como deplora los excesos discursivos y la decadencia del latín en las obras corrientes de lógica lo coloca en esa línea; por ejemplo, en su introducción a las sumas o compendios de lógica, obra escrita en 1554.[12] Sus quejas resuenan como las de Luis Vives, el famoso humanista, en su *obra Adversus pseudodialecticos.*

Como aspecto complementario de la recepción del Renacimiento por parte de Alonso, que le venía de los seguidores de Nebrija, también se aprecia el impulso renovador humanista del agustino en su agrado por Rodolfo Agrícola y Francisco Titelman, para reformar el estudio de la dialéctica o lógica tópica. Ya de suyo, el interés en la lógica tópica va más allá de la escolástica, que daba mayor relieve a la lógica formal de las súmulas, y cuya dialéctica a veces venía a quedar en la silogística apodíctica de Aristóteles, con el evidente desplazamiento de la lógica de lo probable (la tópica) a segundo término. Pero Alonso muestra su raigambre humanística (propulsada por Nebrija y sus discípulos) en su valoración de la dialéctica como lógica tópica o dialógica, más ágil y pragmática que la lógica formal escolástica.

En eso, Alonso sigue mucho a Agrícola, de quien se considera tributario y admirador, pues dice:

[10] *Ibid.*, p. 5. Véase E. Burrus, *The writings of friar Alonso de la Veracruz*, Rome - St. Louis, Mo., Institutum Historicum S.I., 1972, t. V, p. 263.

[11] Véase M. Beuchot, "Latin works by some sixteenth-century philosophers from New Spain", en *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis. Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies*, Binghamton, N.Y., Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991, pp. 847-855.

[12] Véase A. de la Vera Cruz, *Recognitio Summularum*, Salamanca, I. B. a Terranova, 1579, ff. 41 y 55.

Y, después de Aristóteles y Cicerón, Rodolfo Agrícola es el único que en nuestros tiempos ha editado libros sobre la invención y los lugares dialécticos, eruditísimos al mismo tiempo que elocuentísimos; los cuales juzgo que deben ser leídos por aquellos que toman con ánimo serio el penetrar cuidadosamente esta parte de la dialéctica que llaman Tópicos.[13]

Llega a decir que espera que su tratado de los tópicos sirva como una introducción a la rica e ingeniosa obra de Rodolfo Agrícola o Rolef Huysemann, el sacerdote holandés iniciador del humanismo alemán, seguidor de Lorenzo Valla en su *De inventione dialectica*; obra escrita entre 1477 y 1480, con edición en Colonia, en 1532. También invoca Alonso al humanista belga Francisco Titelman, franciscano renovador, que enseñó en Lovaina; además, publicó una obra intitulada *Institutionum dialecticarum libri sex*, editada en Lyon, Francia, en 1545.

Alonso se empeña, para seguir a Nebrija, Vives y otros humanistas, en reformar la lógica en un sentido cercano al del Renacimiento, aunque permanece escolástico en el fondo.[14] Igualmente, se empeña en quitar lo más posible de los textos filosóficos y teológicos los barbarismos, tecnicismos exagerados y corruptelas estilísticas. Trata de seguir algunos modelos clásicos, si bien con sencillez, y lo demuestra citando abundantemente a Cicerón y a Séneca.

Además, la vertiente humanista impulsa a fray Alonso a interesarse en la labor antropológica de conocer las costumbres de los indígenas, para tratar de comprender en ellas al *otro* que tiene delante. Así, estudia en su *Speculum coniugiorum*, obra de teología y derecho, pero también de antropología, las costumbres matrimoniales de los indios; trata de ver las semejanzas que tenían con las del Antiguo Testamento, así como con las de los griegos y romanos. Lo hace para salvaguardar la licitud de los matrimonios indígenas en los que había consentimiento mutuo de los cónyuges, pero excluyendo la poligamia. Muestra la sabiduría de algunas de las costumbres indígenas y excluye otras que le parecen apartadas de la ley o el derecho natural.

[13] *Idem, Tratado de los tópicos dialécticos*, trad. de M. Beuchot, México, UNAM, 1989, pp. 1-2.

[14] Véase V. Muñoz Delgado, "Alonso de la Vera Cruz ante la reforma humanística de la lógica", en *La Ciudad de Dios*, 187, 1974, pp. 455-473.

Balance

Lo más importante de todo es que tanto el escolasticismo como el humanismo confluyeron en fray Alonso de la Vera Cruz para la reflexión acendrada sobre los derechos humanos y para su fundamentación en la dignidad de la naturaleza del hombre. Él mismo siguió en lo que pudo la obra de Vitoria y Las Casas, aunque tal vez sin tanta radicalidad como el segundo; no obstante, sí se acercó al vigor intelectual del primero, y a veces daba respuestas más atinadas, como hemos visto, al hablar de los títulos de la conquista. Esto se aprecia, además, en un escrito en el que fray Alonso comenta un breve de Paulo III en favor de los indios; escrito que fray Alonso inició y que fue terminado por su continuador fray Alfonso de Noreña.

El autor se lamenta de la devastación de tantos miles de indios que con sus ojos ha visto, y del despojo de sus tierras y dominios; y lo más deplorable es que todo lo hayan hecho cristianos que anuncian el reino de Cristo. Cita a Cayetano en el famoso comentario a la 2a. 2ae., quaest. 66, art. 8; y a Francisco de Vitoria, en sus *Relecciones de indios*, párr. 4, conclusiones 2, 5, 6, 7; y los tratados del Obispo de Chiapa [Las Casas].[15]

Esto es un indicio más de la preocupación de fray Alonso por la lucha en favor de los derechos humanos, en este caso representada en los derechos de los indios.

[15] S. Zavala, *Repaso histórico de la bula* Sublimis Deus *de Paulo III, en defensa de los indios*, México, UIA - El Colegio Mexiquense, 1991, p. 73. Véase Alphonso de Noreña, *Omnium privilegiorum compendium, maxime concessorum ordinibus mendicantium...*, 1572-1585. Ms John Carter Brown Library, t. 9 c. Este manuscrito fue comenzado por fray Alonso de la Vera Cruz y completado por Noreña.

7

LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN JACQUES MARITAIN

Dentro de esta tradición cristiana de la que venimos hablando, daremos un salto de varios siglos. Hemos de situar, en este capítulo, a Jacques Maritain; éste fue uno de los mayores filósofos tomistas del siglo XX, quien tuvo una destacada participación en la defensa teórica y práctica de los derechos humanos.

En 1948, la Organización de las Naciones Unidas emitió una Declaración Universal de Derechos del Hombre. Eran los primeros años de posguerra y se consideró, después de la hecatombe, que era necesario enfatizar esos derechos o agregar otros que no estaban en las anteriores declaraciones, incluso en las clásicas de la Independencia norteamericana y de la Revolución francesa. Este documento fue elaborado por una comisión presidida por el filósofo Jacques Maritain, quien formuló una encuesta que se sometió a la consideración de muchos hombres notables: algunos filósofos como Benedetto Croce o historiadores como E. H. Carr, literatos como Aldous Huxley, o políticos humanistas como el Mahatma Gandhi.[1]

Maritain había participado en las reuniones de la ONU en 1947, con una ponencia en la que se remite a su obra *Los derechos del hombre y la ley natural* (1943); por lo anterior, comenzaremos estudiando ese libro que sirve de base para su trabajo teórico posterior.

Escrito durante la guerra, el libro de Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, pretende ser una continuación de su obra *Humanismo integral* (1938). Por eso, este autor ubica su filosofía política como una política humanista o un humanismo político. Ésta quiere ser una nueva democracia, en la que se respeten los derechos humanos, que Maritain considera derechos naturales, los

[1] A. Villegas, "La universidad y los derechos humanos", en A. Villegas, *La universidad en la encrucijada*, México, Unión de Universidades de América Latina, 1992, p. 131.

cuales deben ser erigidos en derechos positivos. De manera principal, le interesa esclarecer lo que es el derecho natural, que algunos falsamente creen invento de la Independencia norteamericana y de la Revolución francesa no obstante que aquél es una herencia del pensamiento clásico y del pensamiento cristiano.

Da por supuesto que se admite la existencia de una naturaleza humana, idéntica para todos los hombres; supone, asimismo, que se acepta que el hombre es un ser inteligente y libre. Eso implica que tiene fines acordes a su naturaleza, los mismos para todos; por esa razón, se le debe propiciar que alcance dichos fines.

Esto quiere decir —añade— que hay, en virtud de la propia naturaleza humana, un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir, y según la cual debe obrar la voluntad humana para acordarse a los fines necesarios del ser humano. La ley no escrita, o el derecho natural, no es otra cosa que esto.[2]

Pero distingue entre la ley y el conocimiento de la misma. Poco a poco se va conociendo, cada vez mejor, la ley natural. Por eso no hay que representarse la ley natural como un código concluido; ínsito en todas las conciencias y que todos conocerían por igual:

El único conocimiento práctico que todos los hombres tienen natural e infaliblemente en común es que es preciso hacer el bien y evitar el mal. Éste es el preámbulo y el principio de la ley natural; pero no es la ley misma. La ley natural es el conjunto de cosas que deben hacerse y no hacerse, que surgen de una manera necesaria del solo hecho de que el hombre es hombre, en ausencia de toda otra consideración.[3]

Más bien, el conocimiento de la ley natural avanza conforme se progresa en la conciencia moral de la sociedad.

El fundamento de esos derechos es la dignidad de la misma persona humana. Ésta tiene derechos por el solo hecho de ser persona, inteligente y libre, siempre un fin en sí misma, nunca un medio:

Cosas hay que son debidas al hombre por el solo hecho de ser hombre. La noción de derecho y la noción de obligación moral son correlativas; ambas descansan sobre la libertad propia de los agentes espirituales; si el hombre

[2] J. Maritain, *Los derechos del hombre*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 67.
[3] *Ibid.*, p. 68.

está obligado moralmente a las cosas necesarias para la realización de su destino es porque tiene el derecho de realizar su destino, tiene derecho a las cosas necesarias para ello.[4]

Es decir, ya por su misma constitución ontológica, por su misma estructura natural, el hombre está cargado de valor, de moral y de derecho; aquí no hay falacia naturalista, pues se pasa de lo que el hombre tiene de moral en su naturaleza, a la postulación de eso mismo en forma de derechos y normas.

Maritain recuerda la clásica distinción entre derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo. El derecho natural se refiere a los derechos y deberes que se siguen, necesariamente, del primer principio: hacer el bien y evitar el mal. El derecho de gentes es intermedio entre el natural y el positivo. Es la "ley común" (*common law*) de la civilización, relativa a los derechos y deberes que se siguen del primer principio de manera necesaria, pero supuestas ciertas condiciones de hecho, *i. e.* contingentes, por ejemplo, el estado de sociedad civil o las relaciones entre los pueblos. El derecho positivo es el conjunto de leyes en vigor en una sociedad dada, referido a los derechos y deberes que se siguen del primer principio de manera contingente. Por el derecho natural, el de gentes y el positivo obligan a la conciencia. De hecho, son una extensión del natural; explicitan y determinan lo que él deja sin determinar. Mantienen entre sí un dinamismo vivo, no una ruptura ciega y unívoca. Conforme avanza la conciencia moral del hombre, se van reconociendo y positivando los derechos más fundamentales; van cobrando un reconocimiento sociopolítico.

Hay, de ese modo, transiciones insensibles (por lo menos con relación a la experiencia histórica) entre el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho positivo; hay un dinamismo que impulsa a la ley no escrita a expandirse en ley humana y a volverla progresivamente más perfecta y más justa en el campo de sus determinaciones contingentes. De acuerdo con este dinamismo, los derechos de la persona humana toman forma política y social en la comunidad.[5]

Maritain, como filósofo católico, alude a la religiosidad en tanto que una de las fuentes en las cuales se afirma la trascendencia de

[4] *Ibid.*, p. 70.
[5] *Ibid.*, p. 76.

la persona con respecto a la sociedad; pero dice que, también, puede verse en la perspectiva filosófica: "Es importante insistir sobre el hecho de que, ya en el mismo orden natural, la persona humana trasciende al Estado, por cuanto el hombre tiene un destino superior al tiempo y pone en juego lo que en él interesa ese destino."[6] Algo que surge ya desde el ámbito natural es la aspiración a la vida espiritual, a la contemplación que postulaban Aristóteles y Leibniz. La religión, la filosofía, el arte, la ciencia, son sus varias manifestaciones, y exigen la libertad de búsqueda, ya que en el fondo se trata de la búsqueda de la verdad. El Estado tiene que velar porque haya condiciones para que puedan ser cultivadas esas actividades, pero no puede imponer un tipo de ciencia o una religión. No le es lícito determinar las conciencias. Existe el derecho no sólo a la vida sino a elegir el destino de la misma con libertad; a la integridad física y a la salud; a tener bienes temporales en propiedad; a elegir formar una familia y a elegir libremente el tipo de educación para ella; a profesar una religión y a buscar la perfección espiritual dentro de ella; en definitiva, a ser tratado como una persona y no como una cosa. Claro que todo esto está condicionado a no ir en contra del bien común. Tales son los derechos de la persona humana privada o individual; los derechos de la persona cívica o derechos políticos surgen del derecho natural, en cuanto responden a la naturaleza social del hombre. A esa naturaleza humana corresponden el derecho a participar en la vida política, principalmente a elegir el tipo de gobierno que se quiere, mediante el sufragio; a ser representado en la formación de las constituciones; a expresar las ideas políticas que se profesan y a asociarse con quienès las compartan; a tener igualdad ante la justicia y ante las oportunidades de empleos públicos o de acceso a las distintas profesiones. Finalmente, los derechos de la persona obrera, o derechos económicos, son los que enaltecen la dignidad del trabajo:

Derecho de escoger libremente su trabajo. Derecho de agruparse en uniones profesionales o sindicatos. Derecho del trabajador a ser tratado socialmente como persona mayor. Derecho de las agrupaciones económicas (sindicatos y comunidades de trabajo) y de las otras agrupaciones sociales a la libertad y a la autonomía. Derecho al justo salario; y, donde

[6] *Ibid.*, p. 79.

> un régimen societario pueda sustituir el régimen del asalariado, derecho a la copropiedad y a la cogestión de la empresa, y al 'título de trabajo'. Derecho a la asistencia de la comunidad en la miseria y la desocupación, en la enfermedad y la vejez. Derecho a tener acceso gratuitamente, según las posibilidades de la comunidad, a los bienes elementales, materiales y espirituales de la civilización.[7]

Quedan, así, integrados los derechos a la seguridad social y laboral.

En su escrito de 1947, "Acerca de la filosofía de los derechos del hombre", Maritain declara que la reflexión *filosófica* sobre los derechos humanos es muy importante. Aunque se da cuenta de que el acuerdo práctico es posible —el cual de hecho se ha dado— y el teórico resulta imposible, la clarificación teórico-filosófica es una exigencia. Pero, al pretender que su perspectiva filosófica sea la verdadera, sabe que deberá oponerse a quienes tengan principios filosóficos distintos. Por eso se da a la tarea de fundamentar, filosóficamente, los derechos humanos.

Para Maritain, la idea de derechos del hombre que se tuvo en el siglo XVIII proviene de las teorías del derecho natural, gestadas en la Antigüedad, elaboradas en la Edad Media y que, "en sus fuentes inmediatas, depende de la deformación unívoca y del endurecimiento racionalista sufridos por dichas ideas, y con gran perjuicio para las mismas, a partir de Grocio y del advenimiento de una razón totalmente geométrica".[8] Sostiene que toda justificación de tales derechos debe buscar las connotaciones metafísicas de éstos. De ahí resultará que, en la naturaleza del hombre y de la sociedad, hay ciertas cargas de moralidad; esto es, de exigencias morales universales y válidas dondequiera que aluden a la conciencia y buscan plasmarse en las leyes escritas.

Ahora bien, añade que la ley natural está encarnada en situaciones concretas; asimismo, que el conocimiento y cumplimiento de ésta depende del grado de evolución del grupo social. Por eso, una declaración de los derechos del hombre no podrá ser exhaustiva ni definitiva. Irá avanzando simultáneamente con la conciencia moral del mundo. Incluso, aludiendo a la distinción tradicional entre derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo, dice que esa declaración ha de mezclar derechos de uno y otro tipo; esto,

[7] *Ibid.*, p. 111.

[8] J. Maritain, "Acerca de la filosofía de los derechos del hombre", en Varios, *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia, 1976, p. 112.

debido a que, por una parte, no puede excluir a los naturales, pero debe incluirlos tal como a veces son expuestos en las leyes positivas, y en cuanto es buscado el bien común por las gentes. De acuerdo con eso, hay derechos –por ejemplo, a la libertad, a la vida, etcétera– que deben ser condicionados y limitados por la ley positiva y de gentes en vistas al bien común.

Maritain asevera que la suerte de los derechos humanos corre pareja con la del derecho natural; por eso, el desprestigio en que el positivismo jurídico ha sumido al derecho natural redunda en desprestigio para los derechos humanos. Asimismo, atinadamente pide Maritain que no se confunda la ley natural con las escuelas de la ley natural: puede ser que una escuela haya expuesto mal el derecho natural o que lo haya hecho inaceptable, sin que eso signifique que se ha hundido el derecho natural. Llega a decir que el iuspositivismo no puede establecer la existencia de derechos humanos. También los vincula con Dios (de quien hace depender el derecho natural, ya que es el creador de la naturaleza).

> Es una ironía –dice– pensar que la ideología ateísta es, para el proletariado revolucionario, una herencia legada por los representantes más "burgueses" de la clase burguesa, quienes, después de haber necesitado al Dios de los deístas para fundamentar sus propias reivindicaciones en nombre de la ley natural, han rechazado a ese mismo Dios, conjuntamente con el Dios de los cristianos, en el momento en que, ya alcanzado el poderío, tratábase para ellos de que la ley natural no les estorbara el uso soberano de la Propiedad, y de no percibir el clamor de los desheredados.[9]

En 1948, Maritain fue encargado por la UNESCO de reunir y organizar las respuestas filosóficas suscitadas por la *Declaración Internacional de los Derechos del Hombre* de la ONU. En su "Introducción" al volumen que recoge las principales de dichas respuestas, señala que la intervención de los filósofos está en la línea de "la interpretación y justificación racionales de los derechos que la sociedad tiene la obligación de respetar en cada uno".[10] Advierte que están representadas varias escuelas, incluso de signo contrario y, sin embargo, sorprende la unanimidad en la aceptación de esos derechos. Claro que en donde divergen es en el modo de explicarlos y fundamen-

[9] *Ibid.*, p. 117.
[10] J. Maritain, Introducción, en "Los derechos del hombre...", *op. cit.*, p. 19.

tarlos; pero hay concordancia en cuanto a los derechos concretos que se proponen. Esta concordancia se explica por la finalidad práctica en la que se inscriben los que luchan por esos derechos. Así, la concordancia se da "no sobre la base de un pensamiento especulativo común, pero sí sobre la comunidad de un pensamiento práctico; no sobre la afirmación de idéntico concepto del mundo, del hombre y del conocimiento, pero sí sobre la afirmación de un mismo conjunto de convicciones respecto a la acción".[11] Recalca que en cuanto a la teoría cada uno de nosotros cree tener la verdad e importa mucho buscar quién la tiene; pero en cuanto a la praxis, basta el acuerdo para sostener y defender ciertos principios o directrices de acción. Basta un acercamiento pragmático sobre esas reglas de conducta.

Maritain compara esta situación con la que de hecho se da en la filosofía moral. La teoría revela el estado de desarrollo de la práctica moral del grupo social y está condicionada por ella. Le parece que el conocimiento y el sentimiento morales son independientes de los sistemas filosóficos, aunque, como se ha dicho, interactúan recíprocamente. Lo que se manifiesta en el acuerdo sobre esos derechos humanos, a pesar de fundamentarlos filosóficamente de maneras muy diversas, es que el conocimiento y el sentimiento morales de la humanidad han salvaguardado esos valores básicos.

> Lo que importa ante todo al progreso moral de la humanidad es la toma de conciencia experimental, que se produce fuera de los sistemas y sobre distinta base lógica, que los sistemas facilitan unas veces, cuando despiertan la conciencia, y contrarían otras, cuando oscurecen las percepciones de la razón espontánea o cuando hacen sospechosa una adquisición auténtica de la experiencia moral, al vincularla a algún error teórico o a alguna filosofía engañosa.[12]

Muestra de la honestidad intelectual de Maritain es su insistencia en que cada quien piensa que su sistema filosófico es verdadero y que, por lo mismo, existe la obligación de analizar *críticamente* las otras fundamentaciones de los derechos humanos; pero aclara que eso es en la teoría, pues en la práctica se ha de corroborar el acuerdo que se ha visto en cuanto a su aceptación. Maritain divide las

[11] *Ibid.*, p. 21.
[12] *Ibid.*, p. 24.

posturas filosóficas con respecto a los derechos humanos en dos grandes grupos: los que les dan como fundamento, de una manera u otra, la ley natural y los que rechazan ese fundamento.

Para los primeros, el hombre, en razón de las exigencias de su esencia, posee ciertos derechos fundamentales e inalienables anteriores (por naturaleza) y superiores a la sociedad, y por ella misma nace y se desarrolla la vida social, con cuantos deberes y derechos implica. Para los segundos, el hombre, en razón del desarrollo histórico de la sociedad, se ve revestido de derechos de continuo variables y sometidos al flujo del devenir y que son el resultado de la sociedad misma, a medida que progresa al compás del movimiento de la historia.[13]

No hay medio entre las dos posturas y son irreconciliables, dice Maritain, a menos que los partidarios de la ley natural aceptaran que, aun cuando ciertos derechos estén fundados en ella, hay grados en el conocimiento alcanzado de la misma y, por ende, una evolución en ese conocer. Así, varios filósofos pueden poner unos derechos primero y algunos más después, mientras que otros filósofos lo harán en un orden diverso.

Incluso, unas y otras escuelas sirven para dar a la conciencia común cierta sensibilidad hacia diversos derechos; por ejemplo, los personalistas para los derechos individuales y los marxistas para los derechos económicos y sociales. Además, propone distinguir entre posesión y ejercicio de los derechos humanos. Un criminal condenado a pena de muerte se ha privado, no de poseer el derecho a la vida, sino del ejercicio de ese derecho, dado su crimen y el justo castigo que se le impone:

en el origen de la secreta incitación que impele constantemente a las sociedades a transformarse, existe el hecho de que el hombre *posee* derechos "inalienables" y que, sin embargo, la posibilidad de reivindicar justamente el *ejercicio* de tales o cuales de entre ellos, le es vedada por lo que subsiste de inhumano, en cada época, en las estructuras sociales.[14]

Es fácil aceptar la lista de derechos individuales y socioeconómicos del hombre, la dificultad surge al marcar la escala de los mismos; es decir, lo difícil es su sistematización, su ordenación, su jerarqui-

[13] *Ibid.*, pp. 25-26.
[14] *Ibid.*, pp. 28-29.

zación. Eso sí depende de la perspectiva filosófica que se adopte. Sobre todo, depende de la filosofía del hombre que se tenga; eso impulsa a buscar quiénes tienen la verdadera idea del hombre y quiénes la falsa. De ella, se sigue la ética que dicta la tabla de valores y la jerarquía de los derechos. Por lo demás, lo más urgente es que quienes suscriban la declaración de los derechos humanos dispongan los medios para que se cumplan. Es importante la fundamentación filosófica de estos derechos humanos, su justificación, interpretación y jerarquización teóricas; pero, sobre todo, es urgente su cumplimiento y protección en la práctica. Ante tantas violaciones de los derechos humanos, Maritain se consuela con la reciente declaración que se había hecho acerca de ellos:

> En espera de cosa mejor, ya será algo grande una Declaración de los Derechos del Hombre en que concuerden las naciones: promesa para los humillados y vejados de todo el orbe; augurio de las transformaciones que el mundo necesita; condición primera y previamente requerida para el futuro establecimiento de una carta universal de la vida civilizada.[15]

Como conclusión de este repaso de la filosofía de los derechos humanos en Maritain, podemos decir que nos muestra la estrecha dependencia entre la aceptación de tales derechos y la de una naturaleza humana. Ella tiene una dignidad, que es el suelo en el que se fundamentan éstos. Fundamentación que es pertinente, aun cuando lo más urgente sea su positivación y defensa. En efecto, el acuerdo ya se ha dado en la práctica y la firma de la declaración revela esa coincidencia de voluntades en un dictamen de la razón práctica. Pero no hay que olvidar que esta última se funda en la razón teórica, en la razón pura. Es, por consiguiente, no sólo válido, sino necesario, entregarse al trabajo de fundamentación filosófica de los derechos humanos. Esta última dependerá de la idea de hombre que se tenga y difiere según las distintas escuelas. Por eso es necesaria la discusión entre antropologías filosóficas, para que no se nos imponga una imagen del hombre, una idea del ser humano que después se nos haga aborrecible.

[15] *Ibid.*, p. 32. Maritain vuelve sobre estos conceptos un poco más detalladamente, pero en la misma línea de pensamiento, en su libro *El hombre y el estado* (1951), Buenos Aires, Club de Lectores, 1984, cap. IV.

8

LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE EN LA CONSTITUCIÓN PASTORAL DE LA IGLESIA CATÓLICA *GAUDIUM ET SPES*, FUNDAMENTO PARA LOS DERECHOS HUMANOS

En este capítulo atenderemos a la fundamentación filosófica que hace la Iglesia católica en uno de sus principales documentos de renovación. Se trata de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965) del Concilio Vaticano II (1962-1965); intentaremos entresacar la antropología filosófica subyacente en ese documento, ya que es uno de los textos en que principalmente se encuentra la concepción cristiana del hombre. Lo haremos resaltando que, en realidad, quiere dar una base sistemática a los derechos humanos.

La antropología filosófica de la *Gaudium et Spes* se articula en torno de tres grandes conceptos, que son otros tantos capítulos de su primera parte: la dignidad de la persona humana, su carácter social o comunitario y su carácter práctico en el trabajo sobre este mundo. En cuanto a su dignidad, se busca el fundamento de la misma; respecto a la sociedad, se busca su estructuración, y en relación con el trabajo del hombre, se busca su sentido. Todos estos elementos sirven como fundamentación filosófica de la existencia y validez de los derechos naturales, que llamamos derechos humanos.

El hombre, se nos dice, está dotado de conocimiento y de voluntad; con ellos está abierto a la trascendencia del Absoluto (núm. 12).[1] Pero también está inclinado al mal. Por eso muchas veces se aparta del conocimiento y del amor de ese Absoluto. Rompe su ordenación consigo, con los demás y con el Otro con mayúscula. "Así pues, el hombre está dividido en sí mismo. Por lo cual toda la vida de los hombres, lo mismo la individual que la

[1] Citaremos la "Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual", en *Documentos completos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero - Santander, Sal terrae, 1966, 4a. ed., indicando el número de parágrafo entre paréntesis, en el texto.

colectiva, aparece como una lucha, incluso dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas" (núm. 13). Por eso se insiste en que sólo ese Absoluto puede ayudarle a vencer el mal.

El hombre es cuerpo y alma, síntesis de lo material y lo espiritual, de lo temporal y lo eterno; es un microcosmos: "En la unidad de un cuerpo y un alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal manera que por su medio alcancen su culmen y eleven libremente una voz de alabanza al Creador" (núm. 14). Estar compuesto de cuerpo y alma conlleva necesidades en cuanto a uno y otra, que deparan sendos derechos y aun obligaciones de cuidar el cuerpo al igual que el alma. El cuerpo participa de la dignidad de la persona humana, es digno en sí mismo; de cada hombre depende que su cuerpo sirva a la dignidad humana o a las malas inclinaciones. Su dignidad lo coloca por encima de las demás creaturas corporales. Tiene una interioridad de la que ellas carecen; esa interioridad consiste en el entendimiento y la voluntad. Ambos elementos, inteligencia y voluntad, en un conjunto en el que la primera comanda a la segunda, configuran la libertad. En efecto, la libertad no es sólo el capricho de la voluntad, pues eso podría ser algo injustificado; más bien, la voluntad se ve iluminada y orientada por la inteligencia. La voluntad sólo tiende al bien, pero puede equivocarse, es ciega; la inteligencia tiene la función de esclarecérselo. Sólo con esa conjunción, pues, de inteligencia y voluntad, podrá resultar una auténtica libertad.

Mediante la inteligencia, el hombre se adapta a este mundo y, con la ciencia y la técnica, lo trabaja; pero vemos que se olvida de que también está llamado a la sabiduría, la cual sólo puede ser plena por su apertura a la trascendencia:

> "...la naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe ser perfeccionada por la sabiduría que atrae suavemente la mente del hombre a la búsqueda y amor del bien y de la verdad; imbuido por ella, el hombre es llevado a las cosas invisibles por medio de las visibles" [núm. 15].

La ciencia y la técnica parecen haber oscurecido y casi ahogado esta sabiduría de lo humano, que culmina en la de lo divino. Encontramos en el documento que nos ocupa un llamado a recuperar y promover esta sabiduría en nuestro tiempo.

Tal sabiduría nos enseña que, correlativa a la naturaleza humana,

hay una ley natural (en la que se inscriben los que llamamos derechos humanos); es una ley promulgada en definitiva por el Creador y plasmada en la naturaleza que Él ha creado. En el caso del hombre, la ley natural no es la ley de la naturaleza inferior, pues eso permitiría, por ejemplo, que el fuerte se impusiera al débil; en cambio, se trata de la ley de la naturaleza humana, naturaleza que es la razón. Se trata, pues, de la ley de la razón, que debe imperar sobre todos los movimientos del hombre. Es una ley no escrita en las legislaciones positivas, sino una ley previa a ellas; más bien, las leyes positivas deberían hacerse respetando esta ley natural, guiadas por ella, y como una floritura natural o desarrollo de esa misma ley previa en sus aplicaciones cada vez más particulares. Aunque no está promulgada en legislaciones (o al menos no en todas ni en todos sus contenidos), está inscrita en el interior del hombre, porque está basada en su propia naturaleza: "En las profundidades de su conciencia el hombre descubre una ley, que él no se da a sí mismo, pero a la que debe obedecer y cuya voz, llamándole siempre a hacer el bien y evitar el mal, dice en los oídos de su corazón cuando conviene: haz esto, evita aquello" (núm. 16). Eso es porque el hombre tiene una interioridad, una intimidad, a la que accede por introspección; es la sede de su conciencia, de su responsabilidad (su inteligencia y su voluntad, que configuran su libertad). Esa conciencia es individual, pero no individualista, y mueve al hombre a la comunidad; de ese modo, cuando es conciencia recta, lleva a actuar por los demás, con caridad y contra el egoísmo. A veces esa conciencia se equivoca, pero no suele suceder eso cuando con anterioridad se buscan la verdad y el bien. En ese caso, el bien que se busca no sólo es el bien individual sino el bien común de la sociedad.

La constitución pastoral que analizamos sostiene y valora la libertad del ser humano, como un elemento de la dignidad del hombre. Por una parte, reconoce que se debe ensalzar mucho la libertad humana; por otra, pide que se la use bien, pues no es libertinaje lo que es necesario buscar, sino auténtica libertad. Es decir, la libertad es uno de los atributos que dignifican al hombre, y su ejercicio o uso de la libertad ha de ser acorde a esa dignidad (con un máximo de respeto y responsabilidad). Debe ser una manifestación de la dignidad, pues la dignidad propia de la persona hace que se respete la dignidad de la otra persona.

Así pues, la dignidad del hombre requiere que obre según consciente y libre elección, es decir, de una manera personal, movido e inducido desde dentro y no por un ciego impulso interno o bajo una mera coacción externa. El hombre obtiene tal dignidad cuando, liberándose de la cautividad de toda pasión, prosigue su fin en una elección libre del bien y se procura auxilios adecuados con eficacia y despierta habilidad [núm. 17].

Pero también en el documento se previene contra el mal uso de la libertad, motivada por la mala inclinación del pecado (por lo cual, en el nivel teológico se sabe que es necesaria la gracia para lograr el éxito). Sin embargo, aunque a veces parece que renunciamos a ella, existe la dignidad del hombre, que nace de su ser espiritual, por el cual es imagen de Dios; dignidad que es uno de los fundamentos —el principal— de los derechos humanos.

Dada esa aceptación de la espiritualidad del hombre, otro de los pilares de esta concepción antropológico-filosófica es la inmortalidad del alma. Para el hombre, la muerte es algo cierto. Pero la actitud cristiana ante la muerte es de esperanza y gozo. Además de los sufrimientos de la vida con su comitiva de dolores y enfermedades, está la muerte. Ante la angustia de la muerte, no valen ni la ciencia ni la técnica. Más allá de los dolores, el hombre se entristece por la perspectiva de morir para siempre. Pero el cristiano sabe que se colmará ese anhelo de vida, que inunda su corazón. El hombre no sólo está llamado a una vida sin fin, sino además dichosa. Formará una comunidad con sus demás hermanos que lleguen a ese fin glorioso. Esta inmortalidad es corolario de la dignidad del hombre:

La razón más profunda de la dignidad humana radica en la vocación del hombre a la comunión con Dios. Ya desde su nacimiento es invitado el hombre al diálogo con Dios: pues, si existe, es porque, habiéndolo creado Dios por amor, por amor lo conserva siempre; y no vivirá plenamente conforme a la verdad, si no reconoce libremente este amor y si no se entrega a su Creador [núm. 19.]

Sabe la Iglesia que muchos hombres niegan esta proyección a la trascendencia, de modo que el ateísmo debe ser visto con respeto pero con tristeza, pues es cerrar la puerta a un futuro y a una esperanza hermosísimos. Esta perspectiva trascendente suscitará derechos humanos no sólo relativos al cuerpo sino además al alma, al espíritu.

En esta línea de fundamentación humanista de los derechos del hombre, en la constitución pastoral encontramos la preocupación por el humanismo ateo, para ver si la religión impide el humanismo o lo permite y aun lo promueve. Encuentra que hay varias modalidades de ateísmo. Distingue entre ateísmo y agnosticismo; uno es el rechazo de Dios y el otro es la puesta en entredicho del conocimiento del mismo. El ateísmo puede provenir de un cientificismo o positivismo, es decir, del racionalismo; o bien puede proceder del irracionalismo que niega toda verdad absoluta. Otras veces surge del problema del mal; otras, aparece porque se pone en lugar de Dios al hombre, o a los placeres, al poder, etc. Incluso, hay ateísmo por culpa del mismo contratestimonio de los creyentes.

Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener no pequeña parte los creyentes, en cuanto que con una educación descuidada de la fe o con una exposición falseada de la doctrina o con una vida religiosa, moral y social defectuosa, lo que hacen es ocultar más que revelar el verdadero rostro de Dios y de la religión [*ibid.*].

Pero también hay el ateísmo sistemático, que pone al hombre como fin de sí mismo y exalta la libertad a tal punto que ve como nefasto el reconocimiento de un dios. Igualmente, se da el ateísmo que busca la liberación socioeconómica del hombre y ve a Dios como un estorbo para sus reivindicaciones. Antropológicamente, la Iglesia ve esta negación de Dios y esta exaltación de otros valores en su lugar, como contrarios a la razón y a la experiencia humana; pues, incluso, rebajan al hombre de su grandeza o dignidad original. Trata de comprender estas motivaciones del ateísmo y satisfacerlas con caridad.

La Iglesia sostiene que el reconocimiento de Dios no se opone de ningún modo a la dignidad del hombre, ya que esta dignidad tiene su fundamento y alcanza su perfección en el mismo Dios, pues por Dios creador ha sido el hombre constituido inteligente y libre en la sociedad; mas, sobre todo, es llamado como hijo a la comunión con el mismo Dios y a participar de su misma felicidad. Enseña también que no disminuye la importancia de los deberes temporales con la esperanza escatológica, sino que más bien su cumplimiento encuentra en ella nuevos motivos en qué apoyarse [núm. 21].

La dignidad corporal-espiritual del hombre y su libertad son, pues, base y fundamentación de los derechos humanos.

La Iglesia cree además, que la interrogante religiosa es ineludible. En eso hay otro derecho humano que es el de la libertad religiosa, aparejada a la libertad de conciencia o de pensamiento. En cuanto a este carácter inalienable de la búsqueda religiosa, el documento aduce el testimonio inmortal de San Agustín, de que el corazón del hombre no descansará hasta no encontrar ese Absoluto que puede llenarlo. Pero aclara que se debe afrontar dicha búsqueda con humildad. En todo caso, añade que, respetando ese derecho humano de la libertad de creencia, hay que amar a los no creyentes y colaborar con ellos en la construcción de un mundo más justo.

Pero, en definitiva, sólo el misterio de Cristo puede esclarecer el misterio del hombre. Es, paradójicamente, un misterio que aclara otro, pues se trata de un misterio de entrega que nos revela un amor infinito. A la luz de ese amor se ilumina y cobra sentido todo lo otro. El hombre, en Cristo, fue asumido hasta su más alta dignificación: la naturaleza divina junto con la humana, en una misma persona. Esto lo extiende la constitución pastoral a todo hombre; no sólo lo atribuye al cristiano sino a todo hombre de buena voluntad, porque en todos actúa la gracia. En algunos actúa de modo visible y, en otros, de modo invisible; a saber, en los creyentes, de modo manifiesto, y en los no creyentes, de buena voluntad, de modo tácito.

Subraya la Iglesia que el hombre, está polarizado naturalmente hacia la comunidad humana; llamado a comunicarse con los demás; a relacionarse con ellos, de modos muy diversos, ahora mucho más fácil y rápidamente, ayudado por la técnica. Aquí la Iglesia está atendiendo a otro derecho humano, que es el de la comunicación (el *ius communicationis*, que tanto subrayó Francisco de Vitoria); así como tiene derecho a la libertad de pensamiento, también tiene derecho a la libertad de comunicarlo. Pero en esa comunicación humana debe imperar la atención al bien común y, en el fondo, a la dignidad de cada hombre. El documento insiste en el carácter de prójimos, de hermanos, que tienen todos los hombres, y que los une en un mismo fin: la trascendencia, el encuentro con Dios mismo. Pero ese encuentro amoroso con Dios, ese amor dirigido hacia Él, no se puede dar sin el amor al prójimo. A la vez, éste se da en la entrega generosa por la caridad, por la que nos asemejamos a Dios: "Esta semejanza demuestra que el hombre, que es la única creatura sobre la tierra a la que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse a sí mismo plenamente sino en la entrega sincera de sí mismo" (núm. 24). En este punto, la constitución

pastoral cita a Santo Tomás de Aquino, quien en su comentario al libro I de la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, lección I, asevera estas mismas cosas. Sabe la Iglesia que el hombre muchas veces se aparta de esa caridad, de esa armonía amorosa; sabe, también, que muchas veces lo hace por la influencia de las estructuras económicas, políticas y sociales. Sin embargo, éstas tienen como raíz y fuente el egoísmo y la soberbia humanas.

La misma comunicación está llamada a fortalecer la comunidad humana; a hacer, por la solidaridad y la caridad, que el bien común se universalice cada vez más. Es como expresar que el bien común es de hecho universal, pero los sujetos humanos lo van descubriendo como tal en la medida en que lo aceptan para sí mismos y también para los demás. Aquí se entiende el bien común de una manera muy profunda: no solamente, según se hacía a veces, como el conjunto de bienes de la sociedad, o bienes "comunes" que se reparten a los particulares, por ejemplo los puestos, los oficios, los cargos, etc.; más bien, como el conjunto de condiciones de la vida social que permiten al individuo y a las sociedades alcanzar la perfección debida a su naturaleza. Pero eso "implica derechos y obligaciones que afectan a todo el género humano" (núm. 26). Es decir, de la necesidad de esas condiciones para la perfección de la vida humana derivan los derechos pertenecientes a todo el género humano, los derechos humanos. Estos derechos —dice el documento— se basan en la dignidad de la persona humana; atributo que es, como ellos, universal e inviolable.

Conviene, pues, que se facilite al hombre todo aquello que le es necesario para llevar una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a elegir libremente el estado de vida y a fundar una familia; a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar conforme a la recta norma de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa [*ibid*.].

Así, se significa que el orden social tiene como base el bien común; éste se realiza en la justicia, se cimenta en la verdad, produce paz, se vivifica por el amor y es vida en la libertad. Afanarse por conseguir esto es construir el mundo y la sociedad junto con Dios; cooperando con Él, haciendo que su providencia se vuelva aún más concreta en nosotros.

De eso se desprende una actitud de solidaridad y de servicio a los demás. Lo anterior, porque estamos reconociendo al otro como un "otro yo", como un prójimo; así como querríamos para nosotros mismos una vida mejor, también hemos de quererla para nuestro hermano. Es un reconocimiento de su dignidad y de sus necesidades; *i.e.* un reconocimiento de sus derechos humanos. Servir a los demás, concretamente a los más necesitados, comienza por respetar su vida y promoverla. Por eso se rechaza el homicidio, el genocidio, el aborto, la eutanasia y aun el suicidio. Igualmente se rechaza todo lo que viola la integridad humana, como la mutilación, la tortura (física y psicológica), la presión violenta sobre la conciencia; asimismo, lo que ofende a la dignidad humana, como la miseria, el encarcelamiento arbitrario, la deportación, la esclavitud, la prostitución, la trata de mujeres y jóvenes. Del mismo modo, las condiciones ignominiosas de trabajo, contrarias a la dignidad del hombre en cuanto persona libre y responsable. Esa solidaridad, que trasciende la justicia y ya se muestra más bien como caridad y benignidad, también debe aplicarse con los enemigos, los que no piensan igual que uno. Pero la misma caridad motiva a proponerles el mensaje cristiano. Es decir, la Iglesia reconoce el derecho humano de libertad religiosa, pero también ve el derecho humano a ser conducido a la verdad; en este caso, la del cristianismo. Sin embargo, esta predicación de la verdad debe ser hecha con toda caridad y benevolencia.

La Iglesia proclama el reconocimiento de la igualdad entre los hombres y el rechazo, en consecuencia, de la discriminación. La igualdad se funda en que todos los hombres tienen la misma naturaleza y el mismo origen: son creados por Dios, a su imagen y semejanza; pues, al ser todos iguales en tener un cuerpo además de un alma racional y espiritual, esta espiritualidad es el sello y la imagen de Dios en el hombre. Las diferencias en las capacidades físicas, intelectuales y morales no autorizan ninguna discriminación; sólo son el testimonio de que la igualdad es proporcional y de que también lo es la justicia, en el sentido de que tiene que darse en mayor proporción a los más necesitados, carentes y débiles. Pero ya que esa igualdad es proporcional —pues hay algunos que tienen más capacidades físicas, intelectuales y morales— y eso obliga a ayudar en mayor proporción a los más necesitados, así también la desigualdad tendrá que ser siempre proporcional o proporcionada, sin permitir desproporciones o desequilibrios, pues de otro modo peligrarían no sólo la justicia social, sino la paz misma.

El documento se duele de que los derechos fundamentales de la persona, o los derechos humanos, todavía no estén debidamente protegidos en todas partes (es decir, que no hayan llegado a su conveniente positivación). Por eso dice:

> Esfuércense las instituciones humanas, ya sean privadas o públicas, en servir a la dignidad y al fin del hombre, mientras luchan esforzadamente contra cualquier clase de esclavitud social o política, y defiendan los derechos fundamentales de los hombres bajo cualquier régimen político. Más todavía, tales instituciones deben ir respondiendo cada vez más a las realidades espirituales, que son las más elevadas de todas, aunque por el momento sea necesario aún largo espacio de tiempo para que lleguen al fin deseado [núm. 29].

La justicia y la caridad mueven a una ética no individualista, sino comprometida en el bien común, según la capacidad de uno mismo y las necesidades de los otros. Todo eso conduce a buscar una buena convivencia social, así como a cumplir los deberes económicos y sociales con la colectividad (impuestos moderados, salarios justos, condiciones laborales adecuadas, etc.). Se ve la necesidad de cultivar al máximo las virtudes morales sociales. Para eso hay que dar la mayor importancia a la educación orientada en este sentido; es decir, educar a la juventud no sólo intelectualmente sino en la generosidad y magnanimidad o grandeza de ánimo que inclinen a servir a los demás. Lo anterior implica evitar que el hombre caiga en demasiada necesidad al igual que en demasiada prosperidad; pues, la extrema necesidad debilita la libertad, mientras que la abundancia llega a envilecerla y a envilecer al hombre mismo. En cambio, la libertad se realiza y crece cuando el hombre acepta sus obligaciones con los demás en la sociedad. Para eso, deben existir las condiciones sociales que motiven a hacerlo, como: una autoridad justa, contar con los bienes que se pongan al servicio de los demás, limpieza en las votaciones y representación auténtica de los interesados. En el nivel teológico sabemos que el mismo Cristo dio ejemplo de inserción y compromiso social, así como de solidaridad con los que sufren. Su ley fue el amor, y por amor a sus semejantes incluso fue llevado a la muerte.

Entonces, aparece la importancia que da la Iglesia a la actividad humana en el mundo, a la acción del hombre; tanto a la acción moral como a la transformadora de su realidad exterior. Es decir,

tanto lo que los griegos llamaban *praxis*, en su sentido de acción personal o conducta moral, como lo que llamaban *poiesis*, en el sentido de creación o producción artística y técnica o fabril (aunque una y otra actividad se han reunido en la actualidad bajo el término único de *praxis*). El documento plantea preguntas con respecto al sentido, finalidad y modo del trabajo humano. El trabajo debe estar orientado hacia la justicia y el bienestar de todos los hombres. En eso consiste santificar el trabajo y consagrarlo a Dios. Más aún, para el filósofo creyente, es ser cocreador con Dios:

Los cristianos por lo tanto, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están persuadidos, por el contrario, de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y fruto de su inefable designio. Cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más universal se hace su responsabilidad individual y colectiva. De donde se sigue que por el mensaje cristiano no se pretende apartar a los hombres de la edificación del mundo, sino que más bien les obliga más estrechamente a hacerlo como un deber [núm. 34].

La Iglesia ve que el trabajo humano nace del hombre y se ordena al hombre, pues éste se perfecciona al actuar sobre la naturaleza y la sociedad. Lo realizado lo enriquece intrínsecamente, pues vale más por lo que es que por lo que tiene. Además, el hombre busca lograr la justicia, la fraternidad y la solución solidaria de las necesidades humanas de modo completo y pleno; por eso, el trabajo humano está orientado al bien común del género humano.

Eso hace pensar que no se enfrenta Dios al hombre, como alguien que le vaya a coartar su perfeccionamiento ni su libertad bien entendida. La religión no va contra la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia, si son correctamente entendidas. Por eso, el documento insiste en que

la investigación metódica en todos los campos del saber, si se lleva en forma verdaderamente científica y conforme a las normas morales, nunca será realmente contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, es llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien sosteniendo todas las cosas, las hace ser como son. De aquí se deduce que debemos deplorar ciertas actitudes que, por no haber comprendido suficientemente el senti-

do de la legítima autonomía de la ciencia, no han faltado algunas veces entre los propios cristianos, y habiéndose originado por este motivo disputas y controversias, indujeron a muchos a creer que la fe y la ciencia se oponen mutuamente [núm. 36].

Incluso, que el hombre investigue honestamente las leyes de la naturaleza, las de la sociedad y las de su propio interior, puede ser un camino hacia la Trascendencia.

A pesar de la buena voluntad del hombre en el cuidado de los derechos humanos, la Iglesia llama la atención hacia la debilidad de éste; igualmente hacia su inclinación al egoísmo y al interés propio, que puede ir en detrimento de los demás. Por eso incita a no vivir según un espíritu de soberbia, vanidad y malicia; lo anterior puede hacer de la actividad humana un instrumento del pecado, cuando debiera ser un instrumento de Dios con respecto al bien de los prójimos. La ley de la perfección humana —como se vio en el Verbo, Hijo de Dios hecho hombre en Cristo— es el amor, y también el amor es la ley de la transformación del mundo. La justicia y la paz culminan en el amor o caridad universales. Por eso quienes busquen la justicia y la paz y defiendan los derechos del hombre han de arrostrar todas las dificultades y persecuciones que les toquen, pues están construyendo junto con Dios un universo mejor. Lograr la caridad, incluso más allá de la justicia, en la misma vida ordinaria, sin tanta espectacularidad, ya es construir ese mundo; y mucho más, si se trata de los acontecimientos más graves, como el logro de los derechos humanos.

Según lo muestra la filosofía cristiana, que recibe una indudable iluminación de la revelación de Dios, en todo eso Cristo es el prototipo y paradigma, como una idea perfecta y arquetípica del hombre que Dios tiene en su mente perfectísima; es el fin o entelequia a la que se orienta el proceso del hombre; idea ejemplar que guía y atrae el desarrollo humano como una luz. Además, Cristo fomenta esta marcha del hombre y lo ayuda a avanzar:

Pues los bienes de la dignidad humana, de la unión fraterna y de la libertad, a saber, todos los bienes que son fruto de la naturaleza y de nuestro trabajo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor, según su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre "el reino eterno y universal, reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino

de justicia, de amor y de paz". Este reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; con la venida del Señor se consumará su perfección [núm. 39].

En síntesis y conclusión, los principios asentados en esta constitución pastoral *Gaudium et Spes* de la Iglesia católica son una base de antropología filosófica, que pueden usarse como fundamentación de los derechos humanos. Ciertamente, hay otras fundamentaciones; pero ésta alcanza a cumplir con el objetivo de hacerlos creíbles y respetables, apoyados en la naturaleza ontológica y moral del hombre. Podríamos haber rastreado algunos otros rasgos de la filosofía del hombre contenidos en el documento —relativos a las cuestiones de la cultura, la economía y la política—, pero eso, además de requerir un tratamiento especializado, nos alejaría del tema que nos ocupa. En efecto, hemos querido circunscribirnos a los elementos de la antropología filosófica o filosofía del hombre que contiene el documento; aspectos con los cuales da una fundamentación teórica a ese llamado práctico que incluye, referido al respeto de los derechos humanos.

9

DIGNIDAD HUMANA Y DERECHOS NATURALES EN OTRAS DECLARACIONES DE LA IGLESIA

Aunque la Iglesia católica reaccionó escandalizada contra el "individualismo" de los derechos del ciudadano proclamados por la Revolución francesa, poco a poco ha tomado conciencia de la necesidad de defender los derechos humanos. En efecto, Pío VI, al comentar la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, dice que son una locura:

> Esa libertad absoluta es establecida como un derecho del hombre en la sociedad. No sólo le garantiza el derecho de no ser molestado por sus opiniones religiosas sino que también le da licencia para pensar, hablar, escribir y aun imprimir con impunidad todo lo que la imaginación más desenfrenada pueda sugerir sobre la religión. Es un derecho monstruoso que sin embargo le parece a la Asamblea resultar de la cualidad innata y la libertad de todo hombre [. . .] un derecho quimérico [. . .] contrario a los derecho del Supremo Creador.[1]

Así, además de la constitución *Gaudium et Spes*, la Iglesia ha emitido otros documentos en los que se asume la defensa de los derechos humanos y se explicita la fundamentación de éstos en su filosofía cristiana, así como en su propia teología. Veremos algunos ejemplos de eso. Lo principal que se destaca es el papel de la Iglesia como defensora de los derechos humanos (en especial de los derechos de los pobres) y, por ende, como promotora de la democracia.[2]

[1] Pío VI, "Carta al Cardenal de la Rochefoucauld", citado por R. McInerny, "Natural Law and Natural Rights", en *The American Journal of Jurisprudence*, núm. 36, 1991, p. 12.

[2] Los derechos humanos se vuelven derechos sagrados para la Iglesia, ya que "todo lo humano ha sido asumido por la gracia", por lo cual tales derechos "se refuerzan y radicalizan en base a la antropología cristiana. Y el respeto a aquéllos se hace tanto más imperativo en la Iglesia cuanto más agudiza ésta el sentido de su misión.

La declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*), del Concilio Vaticano II no se restringe a proclamar ese derecho humano; más bien, aporta el fundamento filosófico del mismo, como se ve al comienzo del documento, que trata de la dignidad humana. Dice:

> La dignidad de la persona humana se hace cada vez más clara en la conciencia de los hombres de nuestro tiempo y aumenta el número de quienes exigen que los hombres en su actuación gocen y usen de su propio criterio y de una libertad responsable, no movidos por coacción, sino guiados por la conciencia del deber.[3]

El principio y fundamento filosófico es la dignidad humana, que exige respeto y ciertos derechos inalienables que le pertenecen por sí misma. Ésta es una verdad que no depende de las declaraciones de los estados; por eso, el Concilio dice que es algo que está siendo aceptado cada vez más por las conciencias. Una de las cosas que se están reconociendo es el derecho a la libertad y, por ende, a la libertad religiosa; pero dentro de una libertad responsable, es decir, una que no lesione el bien común ni vaya en contra de la de los demás hombres. En efecto, al hablar del derecho a la libertad se plantea el problema de su sentido y sus límites, ya que no se puede hablar de una libertad omnímoda,.que incluso sería inexistente. Cuando no se delimitan claramente los términos de esa libertad, se puede ir en contra del bien común y atentar contra la que tienen los demás. Por ejemplo, no se puede conceder libertad religiosa a las agrupaciones con cultos en los cuales se cometan crímenes, ya sean asesinatos o el consumo de drogas, etc. Piénsese en el caso de los sonados "narcosatánicos", que además de consumir drogas y traficar con ellas, inmolaban víctimas humanas en honor del diablo. Una agrupación religiosa de ese estilo no puede ser permitida. No se puede alegar un derecho, perjudicando los otros derechos o los derechos de los demás.

Efectivamente, la fe cristiana percibe en el hombre individual y social la imagen del Dios uno y trino. El hombre se convierte por la presencia de Dios en él en un sacramento de lo divino. Y la causa del hombre se convierte en la causa de Dios" (G. Múgica, "Los derechos humanos en la Iglesia. Problemática general", en Varios, *Los derechos humanos en la Iglesia*, Salamanca, San Esteban, 1986, p. 23).

[3] "Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*)", en *Documentos com- pletos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero - Santander, Sal Terrae, 1966, 4a. ed., p. 425.

Que una institución religiosa pida la libertad religiosa para sí misma y para las demás es índice de haber alcanzado cierta madurez, ya que en otros tiempos no fue así. La misma Iglesia católica no concedió libertad religiosa a otros cuando estuvo aliada con el poder civil. Pero en ella misma se fue gestando esa idea de tolerancia religiosa. Ernesto Garzón Valdés reconoce que la tolerancia religiosa es más complicada y difícil que la tolerancia sin más, entendiendo por tolerancia el reconocimiento de la libertad de los otros para ciertas cosas.

> Quien profesa una religión —dice— tiene la certeza de poseer la verdad acerca de nuestro destino último; un mínimo de coherencia y, sobre todo, benevolencia le impiden observar pasivamente cómo los heréticos o ateos toman el rumbo de la perdición eterna. El margen de tolerancia sistémica es pues inexistente.[4]

Habla de casos en que, tanto en el Islam como en el catolicismo, hubo tolerancia por razón del interés (pago de tributos por parte de las otras religiones). Pero también habla de tolerancia por razones claramente morales, por ejemplo, en el caso del califa de Córdoba Abd ar-Rahman III, que recibió al monje Johannes von Gorze con una carta de Otón el Grande con fuertes ataques al Islam; en lugar de decapitar al enviado —como pedía la ley—, lo escuchó y hasta le brindó su amistad. Estaba respetando las convicciones de otro creyente. Garzón habla igualmente de Santo Tomás y de Locke, quienes mezclaban argumentos de prudencia con argumentos morales para tolerar otras religiones. Explica: "Tanto en el caso de Tomás de Aquino como en los de John Locke y Abd ar-Rahman, es el sistema normativo justificante el que permite superar la rigidez dogmática de lo religioso."[5] Garzón también menciona a Bartolomé de Las Casas, quien, en seguimiento de Tomás de Aquino, pidió que la conversión de los indios no fuera por la fuerza; de ese modo, si no querían convertirse, debía dejárseles en paz. Lo que sí le movió a no tolerar los cultos y ritos de los indios fue que, al igual que Vitoria, consideró que iban contra los derechos y libertades de otros, es decir, contra el bien común;

[4] E. Garzón Valdés, "'No pongas tus sucias manos sobre Mozart': Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", en *Estudios*, núm. 29, México, ITAM, verano de 1992, p. 41.

[5] *Ibid.*, p. 43.

sólo por eso último, había que impedírselos. Garzón comenta:

John Locke pensaba, con razón, que la determinación del derrotero que conduce al Cielo era sólo una cuestión de fe personal incomunicable racionalmente y por ello propiciaba la tolerancia en materia religiosa. No muy diferente era la opinión de Bartolomé de Las Casas cuando afirmaba que "nadie está obligado a creer por encima de sus posibilidades". Si algo distingue al fanático religioso, es decir, a quien profesa públicamente la intolerancia, es la invocación de sus propias creencias como pauta de comportamiento social válida también para quienes no comparten su fe.[6]

La Iglesia, en el Concilio Vaticano II, reconoce el derecho humano a la libertad, en concreto a la libertad religiosa, y además aduce su fundamento filosófico de la dignidad humana:

Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que llegue a convertirse en un derecho civil.[7]

El documento aclara que es cierto que, por la fe, el cristiano reconoce la dignidad humana como algo revelado por Dios; sin embargo, también la reconoce por la razón natural, es decir, por la filosofía. Aporta, pues, la dignidad humana como un fundamento filosófico de los derechos de todo hombre. Asimismo, habla de que el derecho a la libertad religiosa debe convertirse en un derecho civil, en el sentido de que es necesaria la positivación de éste; pero, vale independientemente de su positivación, a saber, como derecho natural, previo al derecho positivo. De este modo, se continúa con la idea de los derechos humanos como derechos naturales del hombre. Es lo que añade el documento a continuación:

[6] *Ibid.*, p. 48.
[7] "Declaración sobre la libertad. . .", *op. cit.*, p. 428.

Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza, por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio no puede ser impedido con tal de que se guarde el justo orden público.[8]

Como se ve, se insiste en que ese derecho a la libertad religiosa debe ser guardado dentro del justo orden público y sin lesionar el bien común de la sociedad. Al decir que no debe lesionarse el bien común con la libertad (ni religiosa ni de otra índole), se alude a éste, diciendo que "es la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia perfección, [y] consiste primordialmente en el respeto a los derechos y deberes de la persona humana".[9]

Otros documentos emanados de la Iglesia, en los que se han defendido los derechos humanos y su fundamento filosófico, son, por ejemplo, la encíclica *Pacem in terris* (1963), de Juan XXIII. Allí se alude a los derechos del hombre y se dice: "Los derechos naturales que hasta aquí hemos recordado están indisolublemente unidos en el hombre que los posee con otros tantos deberes, y unos y otros tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible."[10] Es la naturaleza humana, con la dignidad que la acompaña, la que funda la ley natural; mientras que los derechos humanos son derechos naturales del hombre, sin los cuales no alcanza la perfección que le compete.

Ya con la encíclica *Rerum novarum* (1891), León XIII velaba por los derechos humanos; sobre todo, en su aspecto social. Cuarenta años después, esa declaración es renovada y reforzada por Pío XI, en la encíclica *Quadragesimo anno*, de 1931. Ese mismo pontífice elabora, en la encíclica *Divini Redemptoris* (1937), un resumen del pensamiento de la Iglesia sobre los derechos humanos, diciendo que al hombre

Dios [lo] ha dotado de múltiples y variadas prerrogativas: derecho a la vida, a la integridad del cuerpo, a los medios necesarios para la existencia;

[8] *Ibid.*, p. 429.
[9] *Ibid.*, p. 431.
[10] Juan XXIII, *Pacem in terris*, núms. 28-29.

derecho de procurar su último fin en la vida trazada por Dios; derecho de asociación, de propiedad, al uso de la propiedad. Como el matrimonio y el derecho al uso natural del mismo son de origen divino, así también la constitución y las prerrogativas fundamentales de la familia fueron fijadas por el Creador mismo, no por el arbitrio humano ni por factores económicos.[11]

Pío XII vuelve a insistir en los derechos humanos, clamando contra sus violaciones; además, recordando que el fundamento de los mismos es la dignidad del hombre. Igualmente, insiste en los

fundamentales derechos de la persona humana: el derecho de mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto de Dios, privado y público, comprendida la acción caritativa religiosa; el derecho al matrimonio y a la consecución de sus fines; el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho de trabajar como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado, y por lo tanto también el sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los bienes materiales, consciente de sus deberes y de sus limitaciones sociales.[12]

El mismo papa defiende el derecho del individuo humano a participar en la vida pública y en la administración del Estado.[13] Además, en el tiempo de Juan XXIII y de Pablo VI, el primero con las encíclicas *Mater et magistra* y *Pacem in terris*, y el segundo con las encíclicas *Populorum progressio* y *Octogessima adveniens*,

se ha desarrollado de modo particular la centralidad y la dignidad de la persona humana, el derecho de los pueblos —y no sólo del individuo— al progreso global, humano, social y económico de la comunidad civil, la urgencia de hacer efectivo el ejercicio de los derechos humanos y la necesidad de una orgánica acción política a nivel nacional e internacional en su defensa y promoción.[14]

Se sigue trabajando en la fundamentación filosófica de los derechos

[11] Pío XI, *Divini Redemptoris*, núms. 27-28; AAS XXIX, 1937, pp. 78-79.
[12] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad 1942*, AAS XXXV, 1943, p. 19.
[13] Pío XII, *Radiomensaje de Navidad 1944*, AAS XXXVII, 1945, pp. 13 ss.
[14] Comisión Pontificia "Justitia et Pax", *La Iglesia y los derechos del hombre*, Ciudad del Vaticano, Imprenta Políglota, 1975, pp. 18-19.

humanos en la dignidad del hombre, cuya fundamentación teológica es Dios mismo. Igualmente lo han hecho el Sínodo de los Obispos sobre *La justicia en el mundo*, de 1971,[15] y el Sínodo de los Obispos sobre *La evangelización en el mundo contemporáneo*, de 1974.[16]

Por su parte, la Iglesia latinoamericana también ha velado por la defensa de los derechos humanos, así como por su fundamentación filosófica y teológica. En los Documentos de Puebla (1979), el episcopado se solidariza con el pueblo, cuyos derechos humanos han sido violados y conculcados; al mismo tiempo, aporta la fundamentación de tales derechos en la dignidad del hombre: "Compartimos con nuestro pueblo otras angustias que brotan de la falta de respeto a su dignidad como ser humano, imagen y semejanza del Creador, y a sus derechos inalienables como hijos de Dios."[17] Esa solidaridad con el pueblo vuelve a ser manifestada de un modo más contundente: "La Iglesia asume la defensa de los derechos humanos y se hace solidaria con quienes los propugnan."[18] El fundamento de los derechos humanos es la dignidad de la naturaleza humana, la cual es inviolable:

> Es grave obligación nuestra proclamar, ante los hermanos de América Latina, la dignidad que a todos, sin distinción alguna, les es propia, y que sin embargo vemos conculcada tantas veces en forma extrema. [. . .] Profesamos, pues, que todo hombre y toda mujer, por más insignificantes que parezcan, tienen en sí una nobleza inviolable que ellos mismos y los demás deben respetar y hacer respetar sin condiciones [. . .] Condenamos todo menosprecio, reducción o atropello de las personas y de sus derechos inalienables.[19]

Agrega que los derechos humanos, aun cuando son naturales, o por eso mismo, deben ser positivados: "Nos alegramos, pues, de que también en nuestros pueblos se legisle en defensa de los derechos humanos."[20]

[15] Véase *La justicia en el mundo*, Ciudad del Vaticano, Imprenta Políglota, 1971, p. 6.

[16] De ese sínodo surgió el documento "Derechos del hombre y reconciliación", publicado en *L'Osservatore Romano*, núm. 44, 3 de noviembre de 1974, p. 16.

[17] III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (documento aprobado en Puebla), México, Librería Parroquial, 1979, núm. 40.

[18] *Ibid.*, núm. 146.

[19] *Ibid.*, núms. 316-318.

[20] *Ibid.*, núm. 337.

Finalmente, en el reciente *Catecismo de la Iglesia Católica* encontramos una explicitación de la dignidad humana como inviolable, fundamento de los derechos humanos inalienables. Para esta dignidad del hombre, que es fundamento filosófico de tales derechos, aporta un fundamento que a su vez es teológico. Allí se dice:

La dignidad de la persona humana está enraizada en su creación a imagen y semejanza de Dios; se realiza en su vocación a la bienaventuranza divina. Corresponde al ser humano llegar libremente a esta realización. Por sus actos deliberados, la persona humana se conforma, o no se conforma, al bien prometido por Dios y atestiguado por la conciencia moral. Los seres humanos se edifican a sí mismos y crecen desde el interior: hacen de toda su vida sensible y espiritual un material de su crecimiento.[21]

Haciéndose eco de lo dicho en la declaración *Dignitatis Humanae*, se dice:

Toda persona humana, creada a imagen de Dios, tiene el derecho natural de ser reconocida como un ser libre y responsable. Todo hombre debe prestar a cada cual el respeto al que éste tiene derecho. El derecho al ejercicio de la libertad es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana, especialmente en materia moral y religiosa [DH 2]. Este derecho debe ser reconocido y protegido civilmente dentro de los límites del bien común y del orden público [DH 7].[22]

Añade:

La diversidad de los regímenes políticos es moralmente admisible con tal que promuevan el bien legítimo de la comunidad que los adopta. Los regímenes cuya naturaleza es contraria a la ley natural, al orden público y a los derechos fundamentales de las personas, no pueden realizar el bien común de las naciones en las que se han impuesto.[23]

Aclara que el bien común

supone, en primer lugar, el respeto a la persona en cuanto tal. En nombre del bien común, las autoridades están obligadas a respetar los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. La sociedad debe

[21] *Catecismo de la Iglesia Católica*, Montevideo, Lumen, 1992, núm. 1700.
[22] *Ibid.*, núm. 1738.
[23] *Ibid.*, núm. 1901.

permitir a cada uno de sus miembros realizar su vocación. En particular, el bien común reside en las condiciones de ejercicio de las libertades naturales que son indispensables para el desarrollo de la vocación humana.[24]

Finalmente, conviene citar un texto de la Iglesia que resume la fundamentación filosófica y teológica de los derechos humanos, en la dignidad del hombre:

El respeto de la persona humana implica el de los derechos que se derivan de su dignidad de creatura. Estos derechos son anteriores a la sociedad y se imponen a ella. Fundan la legitimidad moral de toda autoridad: menospreciándolos o negándose a reconocerlos en su legislación positiva, una sociedad mina su propia legitimidad moral. Sin este respeto una autoridad sólo puede apoyarse en la fuerza o en la violencia para obtener la obediencia de sus súbditos. Corresponde a la Iglesia recordar estos derechos a los hombres de buena voluntad y distinguirlos de reivindicaciones abusivas o falsas.[25]

En conclusión, vemos que la Iglesia católica hace profesión del iusnaturalismo que, secularmente y de manera singular, ha defendido en su seno el tomismo. Los derechos humanos son derechos naturales, que se fundamentan en la dignidad de la naturaleza humana. Si se preguntara aún: ¿en qué se fundamenta esa dignidad de la naturaleza humana?, la Iglesia da una respuesta ya no filosófica, solamente, sino también teológica; a saber, porque el hombre es creatura de Dios, quien tiene la mayor dignidad, y de esa dignidad le ha participado al ser humano, por su alma espiritual, consciente y libre.

[24] *Ibid.*, núm. 1907.
[25] *Ibid.*, núm. 1930.

III. ABORDAJE FILÓSOFICO DEL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

10

CLASES NATURALES Y NATURALEZA HUMANA

La noción de derecho natural o ley natural moral ha recibido numerosas críticas y ha pasado por épocas de fuerte desprestigio. Sin embargo, continúa defendiéndose, y la discusión de ninguna manera ha quedado zanjada. En la ya histórica y prolongada polémica entre iuspositivismo y iusnaturalismo, quisiéramos abogar por este último, tomar partido por él y defender la tesis de que hay un derecho natural. ¿Cuál puede ser la estrategia para sostener esta empresa, que a muchos parecerá sin esperanza? Por lo pronto, ya que de derecho natural se trata, debemos explicar en qué sentido es derecho y en qué sentido es natural.

Explicar en qué sentido es derecho o ley implica elucidar cómo puede ser normativo algo que pase de la naturaleza a la norma —esto es, del ser al deber ser—, sin incurrir en la falacia naturalista y en otros difíciles asuntos. Dejaremos para después ese primer problema y abordaremos, antes, el segundo. Es decir, más bien comenzaremos ahora a tratar de elucidar en qué sentido es natural ese derecho así llamado; esto es, en qué sentido se basa en una naturaleza humana. En efecto, entre muchas otras cosas, esto implica hacer creíble que hay naturalezas; especialmente, que hay algo así como una naturaleza humana.

Clases naturales y naturalezas

¿Cómo apoyar la idea de que hay naturalezas, para que entre ellas podamos colocar la naturaleza humana? Lo que ahora funge como naturaleza es lo que ha recibido el nombre de "clase natural" y se ha introducido en el discurso filosófico por los argumentos de Quine, Kripke y Putnam. Pero, como veremos, interpretan de manera diferente el *status* ontológico de esas clases naturales; unos en línea realista, como Kripke y Putnam, y otros, como Quine, quieren hacerlo en línea nominalista.

Esas polémicas se dan en cuanto al carácter de las clases naturales; pero, en lo que se refiere a la existencia, también se han dado algunos argumentos que me parecen fuertes y fehacientes. Sólo a manera de ejemplo recordaré, muy sintéticamente, los argumentos de Quine y de Putnam.

El argumento de Quine tiene un recio sabor a eso que él llama *epistemología naturalizada*, y lleva el naturalístico nombre de "argumento darwiniano". De modo somero el argumento de Quine afirma que si no tuviéramos un "don" innato para reconocer las clases naturales, ya habríamos desaparecido como especie biológica. Tener ese "don" no significa que tengamos los conceptos innatos de dichas clases, sino más bien la capacidad innata para distinguirlos y reconocerlos. (Incluso hay que decir, por otra parte, que para Strawson las mismas ideas serían de alguna manera innatas.) Lo que nos hace reconocer esas clases naturales (géneros o especies) es la relación de similaridad que encontramos entre sus miembros y ciertos casos paradigmáticos de dichas clases. Tal similaridad la encontramos tomando como base las cualidades (o ciertas cualidades). En efecto, según Quine, la evolución misma ha ido proporcionando a la especie biológica humana una combinación de genes que le permite efectuar cierto espaciamiento de cualidades, y consecuentemente ha predominado el espaciamiento que se mostró más atinado al pasar la prueba de la selección natural. Si no fuéramos capaces de reconocer las clases naturales —por ejemplo, tigres, vacas, manzanas, arsénico, agua, etc.—, esto es, de las cosas que nos pueden servir de alimento, de las cosas que nos hacen daño, de animales que pueden ser peligrosos o los que pueden ser útiles, etc., no hubiéramos logrado sobrevivir.

La única explicación que tiene nuestra sobrevivencia es que las raíces de esa captación de clases naturales son innatas y se van desarrollando mediante el aprendizaje. Por lo menos, su principio es innato, aunque su desarrollo sea adquirido. Quine lo expresa diciendo que el sentido que tenemos de la similaridad comparativa es, en primer lugar,

> una de las dotes animales del hombre. En la medida en que este sentido de similaridad viene a acertar con las regularidades de la naturaleza, al punto de proporcionarnos razonable éxito en nuestras primitivas inducciones y expectaciones es, presumiblemente, un producto evolutivo de la selección natural. En segundo lugar [. . .] el sentido de similaridad, o el

sistema de los géneros, de un individuo, se desarrolla y cambia y hasta se multiplica a medida que ese individuo madura, dando lugar, quizá, a predicciones cada vez más fiables.[1]

El desarrollo de este sentido de similaridad establece patrones que llegan hasta la ciencia. Se parte de un sentido de similaridad animal, muy rudimentario y subjetivo; se llega a lo que ahora vemos como logro del hombre, un sentido de la similaridad científica, objetivo y determinado, o guiado por hipótesis y por teorías. Para este sentido científico de la similaridad, las cosas son similares en la medida en que tienen los lugares y correlaciones que les confiere el conocimiento científico.

Por otra parte, el argumento que da Putnam, en la línea de Kripke, es el siguiente: solamente se puede explicar la semántica de los sustantivos si suponemos que una buena parte de ellos se refieren a clases naturales y lo hacen de manera constante. En este sentido, las palabras para clases naturales sólo pueden ser designadores rígidos —o como Putnam prefiere— indexicales (al modo como lo son los nombres propios de individuos); es decir, designan lo mismo en todos los mundos posibles.[2]

¿Qué es una clase natural? Tal vez las respuestas de estos teóricos no sean lo claras que se pudiera desear, pero algo nos dicen. Así, Putnam aclara que las clases naturales son "clases de cosas que, según consideramos, poseen importancia explicativa: [son] clases cuyas características distintivas normales están 'aglutinadas' o incluso explicadas por mecanismos profundos".[3] Es decir, ciertamente, como es explicable, exhiben a primera vista una estructura superficial, configurada por ciertas características, propiedades o cualidades que son contingentes; pero, sobre todo, tienen una estructura profunda compuesta de ciertas propiedades que no les pueden faltar ni variar, son necesarias o esenciales.

Pero el problema es determinar esas propiedades, es decir, lo que ayudaría a explicitar la *extensión* de la clase natural. El principal problema es que cambia nuestro *conocimiento* (ordinario y científi-

[1] W. O. Quine, "Géneros naturales", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974, p. 170.

[2] Véase H. Putnam, *El significado de "significado"*, México, UNAM, Cuadernos de Crítica, 1984, pp. 29 y 34.

[3] H. Putnam, *¿Es posible la semántica?*, México, UNAM, Cuadernos de Crítica, 1983, p. 5.

co) de las clases naturales. ¿Tiene la misma extensión antes y después de los descubrimientos científicos que van sucediéndose en torno de ellas?[4] Así, el problema fuerte en cuanto a las clases naturales es el conocimiento de las mismas; problema que ya se manifiesta en la semántica de sus nombres, a saber, en la definición o delimitación de su extensión. Ya de entrada, surge el problema de si la definición de una palabra de clase natural ha de ser *a priori* o *a posteriori*. Muchos de los filósofos del lenguaje que han estudiado este problema sostienen que tal definición es *a priori*; esto, porque las verdades (putativas) resultantes de los enunciados contenidos en tales definiciones las conocen todos los que entienden esas palabras por el solo hecho de que las entienden. Por ejemplo, "*agua*: líquido incoloro, que quita la sed, etc.", es una definición *a priori* de una clase natural. Pero esto tiene sus dificultades, porque no ofrece un criterio para distinguir lo que es agua y lo que se le parece; por lo demás, siempre contienen un "etc." que les da demasiada ambigüedad.

Con el fin de excluir esta ambigüedad, Putnam propone[5] que han de definirse a partir del modo como se introducen en el discurso. Dicha introducción se hace con base en un conjunto paradigmático de ejemplares de esa clase. Después, esos paradigmas introducidos se eliminan supliéndolos por sus estructuras explicativas, obtenidas científicamente (al menos, según la mejor teoría en nuestra ciencia actual). Así, sustituyendo los paradigmas por sus estructuras explicativas, éstas se introducen *a posteriori*; esto es, posteriormente, a un estudio científico de sus propiedades. De modo que, lo que en un comienzo era *a priori*, se transforma en algo *a posteriori*; a saber, esa definición para la extensión de la palabra de clase natural.

Este procedimiento definitorio propuesto por Putnam, nos indica que él desea excluir lo *a priori* y destacar lo *a posteriori*, en la definición de los términos de las clases naturales. Sostiene que al principio es inevitable lo *a priori*, porque el usuario no tiene —ni se le puede exigir— un conocimiento no superficial del significado de

[4] Véase K. Donellan, "Términos para clases naturales en la ciencia y en lo vernáculo", en E. Villanueva (comp.), *Primer Simposio Internacional de Filosofía*, vol. I, México, UNAM, 1985, p. 60.

[5] En "Language and Reality", en H. Putnam, *Mind, language and reality. Philosophical papers*, Cambridge, University Press, vol. 2, 1975.

la palabra de clase en cuestión; por lo mismo, de sus condiciones necesarias y suficientes de aplicación. Debido a eso, hay que dejar al usuario ordinario esa parte *a priori* y no determinada, mientras que la parte *a posteriori*, profunda y más determinada, está destinada al usuario científico, que pertenece a la misma comunidad de hablantes. (Estas cautelas semánticas sólo ayudan al establecimiento epistémico y ontológico de las clases naturales; pero no lo determinan, pues de premisas lingüísticas no podemos obtener sin más conclusiones ontológicas.)

Clases naturales y conocimiento

Pero aún hay problemas con el uso de estas palabras de clase; sobre todo, del lado cognoscitivo o epistémico de su manejo. Si no tuviéramos criterios firmes para conocer significados y extensiones de las palabras de clases naturales, nos invadiría la sospecha de que debemos renunciar a la distinción entre clases naturales y no naturales (*i.e.* artificiales), o por lo menos se dificultará mucho. Además, siempre está el problema por parte del modo como conocemos lo que esas palabras quieren decir, esto es, su significado. Por ejemplo, Platts critica la postura de Putnam, desde una postura davidsoniana del significado, que encuentra incluso como subyacente a la postura de Putnam; no obstante, éste ya la había desechado, y ahora Platts tratará de evidenciar la utilidad que tiene para el asunto. Según Platts, la teoría del significado de Putnam no conduce, en los vericuetos de la teoría interpretativa total del uso lingüístico, a adscripciones plausibles de actitudes proposicionales (y, entre ellas, a creencias) a los hablantes. Por eso, sugiere que es necesario determinar algún criterio para una distinción no sólo *semántica* sino metafísica, entre términos de clases naturales y otros tipos de términos; es decir, distintos a los de clases naturales. ¿Cómo lograr ese criterio? Platts, en lugar de centrar dicho criterio —como hacía Putnam— en la relación de palabras con estereotipos, lo centra en la relación de palabras con conceptos. Entonces, la pregunta no es ya si las palabras para clases naturales tienen el mismo significado (*i.e.* la misma extensión) por corresponder a un estereotipo o paradigma. Por ejemplo, en el caso de que los limones cambien de un color verde a un color azul, no se pregunta si "limón" tiene el mismo significado que hace doscientos años con arreglo a

un paradigma de limón; más bien, se pregunta: ¿expresa "limón", ahora, el mismo *concepto* que expresaba hace doscientos años? Para responder a esta pregunta aún distingue —con el fin de lograr mayor precisión— entre *conceptos* y *concepciones*:

> Mi concepción de, digamos, un limón, se descubre observando qué propiedades de los objetos sirven mejor para explicar mi identificación de ciertos objetos como limones (lo sean o no). En muchos casos habré sostenido creencias acerca de lo que son tales propiedades; cuando esas creencias son verdaderas, mi estereotipo de un limón generalmente estará constituido por al menos una parte de mi concepción de un limón. [. . .] ¿Cuáles son, entonces, las relaciones entre las cuestiones sobre mismidad y diferencia de conceptos y las cuestiones sobre mismidad y diferencia de concepciones? Dos tesis límites se pueden imaginar. El *idealismo extremo* sostiene que cualquier diferencia de concepción implica una diferencia de conceptos. El *realismo extremo* sostiene que la diferencia de concepciones no tiene relevancia para las cuestiones de mismidad o diferencia de conceptos. Ambos extremos son insostenibles.[6]

A los ojos de Platts, Putnam sería idealista extremo; por lo anterior, su postura debe ser rechazada. Pero también desea excluir la postura realista extrema, pues un platónico, por ejemplo, podría estar seguro de que las clases naturales permanecerán inmutables, aunque cambien las concepciones sobre dichas clases. Precisamente, para evitar esos extremos, la base epistemológica de la semántica de palabras que designan clases naturales está en la línea de lo que Platts llama "concepción", buscando una línea intermedia entre los dos extremos.

Nos queda, pues, la búsqueda de una línea intermedia; nos parece que ésta se encuentra en el camino de un realismo moderado de tipo aristotélico-tomista. En esta línea, nuestro intelecto *conceptualiza* basado en la experiencia (en este sentido, puede hablarse de un cierto *a posteriori*); a partir de las operaciones y propiedades de las cosas (*i.e.* sus funciones, de manera ordinaria, previa a la científica). Así se forma concepciones que van configurando conceptos, y ellos determinan el contenido y la extensión de las palabras de clases naturales; eso se muestra en el uso de tales palabras, en sus proposiciones correspondientes.

[6] M. Platts, "Kind Words and Understanding", en *Crítica*, UNAM, XII/36, 1980, p. 25.

Hombres, animales y máquinas

Falta todavía ver cómo puede la clase de los hombres ser considerada como una clase natural; esto es, cómo la palabra "ser humano" puede ser introducida en el discurso, como palabra para una clase natural. Este paso lo da David Wiggins. Podemos suponer que basa su argumentación en un principio asentado por Putnam; a saber, que cualquier definición putativa de una clase natural tendría como fundamento un conjunto de leyes que determinan su extensión real. Así, los artefactos no suelen contarse en las clases naturales, porque no hay leyes naturales para ellos. De acuerdo con eso, Wiggins extrae una consecuencia que nos parece bastante acertada; pues, en ese sentido, "la esencia nominal no es precisamente lo que los miembros de las clases naturales tienen en común. Lo que ellos tienen (y la explicación de Putnam nos permite, por lo menos, ver cómo pueden tenerla) es una *esencia real* científicamente palpable".[7] Lo que ahora tiene que hacer Wiggins es convencernos de que hay un tal conjunto de leyes que pueden determinar sin ambigüedades la extensión de la clase natural designada por "hombre"; de ese modo, tendremos una buena definición para ella. Pero Wiggins va más adelante, pretende que las personas son seres humanos y que no pueden darse personas más que en esa clase natural que es la del *homo sapiens*; no en otras clases naturales de animales, ni en clases de artefactos. Esto es algo no admitido por todos, pues algunos suelen distinguir entre "persona" y "ser humano", mientras que aquí, Wiggins quiere hacerlos coincidir.

Sigamos y evaluemos el procedimiento argumentativo de Wiggins. Comienza por algo más bien precientífico. En primer lugar, se pregunta si las gentes, esto es, los individuos humanos, son una clase natural. De inmediato responde que todo inclina a pensarlo, pues una postura convencionalista al respecto se opondría a nuestras más íntimas convicciones. Si algo creemos que es natural, es nuestra idea de personas. Ciertamente, corresponde a nuestras creencias espontáneas, pues "nadie piensa en las personas que efectivamente encontramos en la naturaleza como artefactos, o como poseedoras de identidades que son 'por decisión', como las identidades de artefactos lo son, algunas veces, cuando hay ún

[7] D. Wiggins, *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*, México, UNAM, Cuadernos de Crítica, 1986, p. 38.

cambio de piezas".[8] Está pensando, pues, en las personas como los seres humanos que estamos acostumbrados a ver como tales en nuestro trato cotidiano.

Pero, ¿es *persona* equivalente a la esencia real *homo sapiens*, esto es, a la clase *hombre*? Puede pensarse que *hombre* es una restricción de *persona*, pues otros animales cercanos al hombre en el grado de evolución podrían aspirar a ser (tenidos como) personas. Aun la técnica puede llegar a hacer artefactos que exijan ser tenidos como personas. En todo caso, Wiggins no nos ha dicho todavía nada sobre las leyes naturales que nos darían la determinación de la extensión de la clase *hombre*. Si con esas leyes se puede caracterizar a los seres humanos (que para Wiggins son las *personas* humanas), de modo tal que no se confundan con artefactos y animales, habremos avanzado en la solución de nuestro problema. Wiggins dice —haciendo uso de un procedimiento retórico (el *ad hominem*)— que nadie confundiría a una persona con una máquina o artefacto; por lo tanto, todos pensaremos que la persona siempre será algo que pertenezca a la clase natural de los animales. Sólo hay que añadir, a las características de esta clase natural, características que se obtienen mediante el conjunto de leyes que nos va brindando el estudio empírico (*i.e. a posteriori*) de sus miembros. (Aunque aquí parece haber circularidad o *petitio*, no la hay.) Sólo que Wiggins se topa con nuestro ya conocido problema de los "etcéteras". Hay una lista de características con las que vamos a definir a la persona y, si queremos, también a la persona humana (para diferenciarla de otros animales y de los artefactos). ¿Qué acorta o alarga la lista de características? ¿El arbitrio y la convención, o algo más natural? Wiggins repone que no el convencionalismo, porque entonces se pierde su carácter de clase natural. Se necesita algo que nos ayude a determinar la identidad de los miembros de esa clase, *i.e.* algo que sirva para individuar; ha de ser un concepto de sustancia que haga persistir el carácter de clase natural. (Como se ve, entonces se plantea insistentemente el problema de la sustancia.)

Sólo que siempre queda pendiente un problema: hasta qué punto nos afectará la técnica (clones, trasplantes de cerebros, de memorias, de habilidades, etc.). ¿Por qué, sin embargo, nos esforzamos en estos experimentos de pensamiento? Wiggins responde:

[8] *Ibid.*, p. 39.

Es la incapacidad aparente del *homo sapiens* para tratar la esencia que define para sí mismo como la esencia de una clase natural, como la esencia de una cosa de la naturaleza entre otras cosas de la naturaleza. Es su ineptitud para inmunizarse a sí mismo contra los engaños de la omnipotencia tecnológica. Lo que puede resultar de esto, entre otras cosas que causan consternación más inmediata, es, en el límite, una clase de experimento de pensamiento, incluso de una clase de experimento práctico, que literalmente desnaturaliza al sujeto. En lugar de un animal u organismo con un principio claro de individuación, uno encuentra un artefacto cuya identidad puede ser una cuestión de convención, o incluso de capricho. Ciertamente no encontramos, en el límite, una persona, si mi explicación del estado del concepto de persona es correcto.[9]

Lo que Wiggins establece es que para la identidad de la persona necesitamos poder decir que se trata de la misma persona y del mismo *homo sapiens*, desde el principio hasta el fin. La razón que aduce es que quien admite que una persona puede ser un animal distinto del *homo sapiens* no tiene derecho de parar ahí; debe admitir que puede ser un artefacto, si es programado para satisfacer la descripción funcional de una manera sustancial, y ésta es una consecuencia no deseada por el que excluye máquinas y acepta otros animales distintos del *homo sapiens* como personas. (Por eso, el concepto de persona no puede partir de una decisión social o de un concepto meramente convenido socialmente como lo sería al otorgarle personalidad a una máquina o a un animal distinto del *homo sapiens*.) Por ello dice Wiggins:

Por *persona* entendemos un tipo de animal, y para propósitos de moralidad ésa (lo sostengo) es para nosotros la mejor forma de entenderla. Hay más que decir, sin duda, y el concepto de *persona* es de algún modo abierto-concluido. Podemos (en no muy grande medida) hacer de él lo que queramos. Pero eso, so pena de la locura en que podríamos tratar de vernos a nosotros mismos tanto como *homo sapiens* cuanto como algo con un principio diferente de individuación. Ni siquiera el más diestro *charcutier* podría rebanar el mundo para acomodarlo a [una] decisión. . . En cualquier caso, la decisión [que adoptamos] es, pienso, manifiestamente correcta. El amnésico hospitalizado, o Nijinsky en la última etapa de su enloquecimiento, son el mismo hombre y la misma persona.[10]

[9] *Ibid.*, p. 44.
[10] *Ibid.*, p. 51.

Personas individuales y personas sociales

Sin embargo, la palabra "persona" se usa para designar tanto a individuos como a grupos. Máxime si se ve a las personas como agentes intencionales: esto lo cumple no sólo el individuo, sino también las sociedades. Por eso se habla de personas físicas y personas morales (o jurídicas). ¿Cómo hacer para que el término "persona" sólo designe a individuos?

Peter French, por ejemplo, ha argumentado que las personas no pueden ser una clase natural, porque no sólo hay personas individuales, a las cuales solemos reconocer como tales naturalmente (a saber, los individuos del *homo sapiens*); también hay personas colectivas o corporaciones, producto del artificio o convención, pero que también son personas. Su argumento para introducirlas como personas es el siguiente: Primero se parte de la noción de *persona*, por la cual se entiende un agente intencional, *i.e.* un ente capaz de actuar intencionalmente. Ahora bien, las corporaciones son entidades que relacionan seres humanos, mediante una estructura de decisión interna corporativa. Además, las entidades que relacionan seres humanos por esas estructuras de decisión permiten redescribir las acciones de las personas ocupando posiciones en dichas estructuras, como acciones de la misma entidad. De acuerdo con eso, las corporaciones son personas.[11] Es decir, ya que las corporaciones actúan intencionalmente como los seres humanos, son personas en el mismo sentido que ellos.

Precisamente, French se opone a los que creen que "persona" denota una clase natural; por ejemplo, la especie humana.[12] Las clases naturales se conocen por sus leyes naturales, mediante el estudio que las comunidades científicas han hecho para eso. Pero las personas son agentes intencionales, y esto no se conoce por leyes científicas, sino por generalizaciones empíricas; de ahí que, no sólo son personas los hombres, sino los que puedan por esas generalizaciones ser considerados como agentes intencionales, como es el caso de las corporaciones.

Jan Edward Garrett se da a la tarea de contestar a French.[13] Dice

[11] Véase P. French, *Collective and corporate responsibility*, Nueva York, Columbia University Press, 1984, pp. 40 ss.

[12] Véase *ibid.*, p. 78 ss.

[13] En "Persons, Kinds, and Corporations: An Aristotelian View", en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 49, 1988, pp. 261-281.

que, en la tesis de French, hay una confusión de niveles y ambigüedad en las palabras. Hay ambigüedad, porque no es igual la intencionalidad de un individuo a la de una corporación. Por ejemplo, no son sustancias de la misma manera (*i.e.* no tienen igual principio o condición de individuación). Por eso habría que distinguir entre personas de varios niveles u órdenes, *i.e.* rangos de extensión como los que trazó Aristóteles al hablar de individuo, especie y género; o igual que hizo Russell, al distinguir diferentes *tipos lógicos*, como jerarquía de menor a mayor extensión. Así, el individuo es una persona de primer nivel, y la corporación, una de segundo nivel u orden. Entre ellas, la noción de persona no es unívoca, como ha pretendido French, con lo cual no ha logrado más que la ambigüedad. Entre ellas, tampoco es equívoca esa noción, sino análoga; esto, según la noción aristotélica de analogía, en la que uno de los sujetos tiene el predicado de manera más propia, proporcionalmente, que el otro o los otros. Así, el analogado principal de "persona" es el individuo, el hombre individual; mientras que el analogado secundario es la corporación de hombres (al modo como la sustancia propiamente dicha es la individual, a la que Aristóteles llama "sustancia primera" y la "sustancia segunda" es la universal o colectiva).

Me parece adecuada la distinción de Garrett, porque introduce claridad y ayuda a evitar simplificaciones, como la que encontramos en French. En efecto, no se pueden introducir arbitrariamente categorializaciones y jerarquías; pero la ordenación que propone Garrett —la de Aristóteles— no es caprichosa, puede defenderse por su utilidad para evitar lo que Ryle llama "errores categoriales".[14]

Balance

Como resumen y conclusión de nuestro análisis, se puede decir que hay clases naturales. Éstas tienen características necesarias, aunque —como señala Kripke— no siempre se hayan de conocer *a priori*. Aun cuando algunos distingan la clase natural de las personas de la de los humanos, la argumentación de Wiggins nos ha constreñido

[14] Véase M. Beuchot, "El problema de las categorías en Aristóteles y Gilbert Ryle", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, núm. 12, Buenos Aires, 1986, pp. 193-198.

a centrarla en los humanos; pues, quien la pretende contraintuitivamente para los animales no puede parar ahí y tiene que pretenderla para los artefactos. Sin embargo, éstos no tienen una individuación ni una identidad legal, sino convencional, a diferencia de los humanos. Lo mismo vemos en el problema de las pretendidas "personas colectivas" o corporativas, y no sólo individuales. En el fondo, está el viejo problema de la sustancia individual y su propia individuación ontológica. Pero, al menos, esta captación de las esencias en forma de clases naturales nos acerca a la de las naturalezas de las mismas, no como cosas meramente abstractas, sino concretas y dinámicas. Éste es el caso de la naturaleza del hombre, a la cual hemos de conceder que corresponde una ley ética y jurídica, lo que desde antiguo ha venido llamándose "derecho natural"; derecho recientemente tan menospreciado, pero que vuelve por sus fueros.

11

DERECHO NATURAL Y FALACIA NATURALISTA

En el capítulo anterior, hemos visto que se puede sostener una idea clara e inteligible de la naturaleza humana; por lo tanto, se puede defender una tesis coherente y consistente del derecho natural. Con todo, se ha dicho que el derecho natural descansa en una falacia, ya que supone una naturaleza humana cuyo conocimiento nos permite pasar a establecer una ética o un derecho (en este caso, natural). Por lo tanto, en este capítulo abordaremos el problema de la acusación de falacia que se hace al derecho natural. A esta falacia se le llama "falacia naturalista", dado que el bien se conoce por una intuición no reductible al conocimiento de las cosas naturales; tal falacia consiste en el paso inferencial de unos enunciados referentes a cosas de la naturaleza, a enunciados referentes a la ética. Es el paso del ser al deber ser.

La falacia naturalista procede de George E. Moore, pero tiene su ilustre antecesor en Hume. Este último niega que se pueda pasar de una cuestión de hecho a una de derecho, o pasar del ser al deber ser.[1] A eso le llama Moore "falacia naturalista", pues dice que el atributo "bueno" (*i. e.* moralmente bueno) no es definible mediante atributos naturales;[2] la ética no puede reducirse al discurso fáctico natural y, como reducir es el inverso de deducir (de modo que si p se reduce a q, entonces q se deduce de p o es implicado por él), no se puede inferir lo ético (valorativo o normativo) de lo fáctico natural.

Se han seguido varias estrategias para inmunizar el derecho natural tomista de la falacia naturalista. Algunos han negado que haya tal falacia. Otros, aunque admiten que es falacia, niegan que el tomismo caiga en ella.

[1] Véase D. Hume, *A treatise of human nature*, Londres, Fontana-Collins, 1972, p. 203; A. MacIntyre, "Hume on 'is' and 'ought'", en V. C. Chapel (comp.), *Hume. A collection of critical essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1968, pp. 240-264.

[2] Véase G. E. Moore, *Principia Ethica*, México, UNAM, 1959, pp. 35 ss.

Así pues, una de estas estrategias es negar que la llamada "falacia naturalista" en verdad sea una falacia. Al contrario, decir que es una falacia es cometer una metafalacia. Esto es lo que afirma Ulises Moulines, y muestra que no hay tal falacia en el paso del ser al deber ser. Dice Moulines:

> Mi tesis es que la anatematización de cualquier inferencia de lo fáctico a lo ético, o viceversa, como "falacia naturalista" o "moralista", está basada en una comprensión incorrecta de la semántica de los discursos respectivos de lo fáctico y lo ético; el anatema proviene, si se quiere, de una metafalacia (sobre lo que realmente son las "falacias").[3]

No niega que haya una distinción relevante entre hechos y valores, entre el ser y el deber ser, pero tal distinción sólo tiene una función heurística.

Si se dice que no se puede pasar de la descripción a la prescripción, cabe señalar que mucho de lo llamado descriptivo no lo es sin más. Como explica Moulines, "en cuanto se alcanza un nivel mínimo de teorización (y prácticamente todas las ciencias, e incluso muchas porciones de nuestro lenguaje cotidiano, han alcanzado hoy día ese nivel), no puede hablarse ya propiamente de descripciones. De lo que hay que hablar es de interpretaciones".[4] Con eso se puede dar el paso de lo fáctico a lo valorativo porque no es sin más de lo descriptivo a lo prescriptivo. Ahora bien, hay distintos tipos de interpretaciones. No son las mismas las interpretaciones de la física que las de la historia política. Así, las de la ética son peculiares. Pero, a pesar de tener distinto carácter, tienen conexiones lógicas entre sí. De esta forma, el discurso moral tiene su propio ámbito interpretativo de sentido. "Pero ello no significa que esté completamente desgajado del resto de los discursos interpretativos. El discurso moral tiene sus puentes hacia otros ámbitos, puentes que permiten ciertas inferencias. No hay una falacia en ello, como no la hay en utilizar la física para una inferencia histórica, ni la historia para una inferencia física."[5] Moulines añade que, en propiedad, no se trata de un razonamiento deductivo; pero eliminar este tipo de razonamiento sería eliminar la mayor parte de las

[3] U. Moulines, "Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista", en *Isegoría*, núm. 3, Madrid, 1991, p. 34.

[4] *Ibid.*, p. 37.

[5] *Ibid.*, p. 39.

interpretaciones morales y jurídicas. Es cierto que carecemos de descripciones fácticas completas, para fundar en éstas premisas morales universales; sin embargo, renunciar a ellas, sería tener que abstenerse de hacer los juicios de valor que efectuamos en la mayoría de los casos. Por eso Moulines concluye:

> Superemos la metafalacia dicotomista. No le tengamos tanto miedo a la falacia naturalista ni, por cierto, tampoco a la moralista. En muchos casos, estas formas de razonamiento son realmente improcedentes y es conveniente evitarlas; pero en otros muchos casos no es así. No se encontrará un algoritmo universalmente aplicable para decidir cuando un paso del "ser" al "deber ser" es realmente falaz, y cuando no. No hay tales algoritmos, sólo hay casuística.[6]

La tesis de Moulines es acertada. No sólo se da descripción en los enunciados en los que se alcanza un mínimo de teoría (como son los que usamos en la ética). Pero tal vez es tímido al decir que, aparte de descripción, se halla interpretación. Nos parece que, además de la pura interpretación (o en la interpretación misma) también se encuentran (o suelen encontrarse) elementos valorativos. Como decía hace tiempo Maritain, a propósito de Dewey —quien quería ver en las normas enunciados reductibles a los enunciados fácticos de pura descripción—, ya en los enunciados pretendidamente descriptivos se hallan ínsitos elementos valorativos.[7]

Otra de las estrategias seguidas para defender el derecho natural tomista en contra de la acusación de falacia naturalista es mostrar que, aunque se acepta que es una falacia, el tomismo no incurre en ella. Así, John Finnis dice que, para Santo Tomás, los preceptos de la ley natural no se infieren de los hechos o de los principios especulativos, porque ellos mismos no son conclusiones, sino principios; esto es, principios prácticos, autoevidentes e indemostrables. Son evidentes para cualquier persona con uso de razón.[8]

En efecto, según Finnis, para Santo Tomás las proposiciones normativas son proposiciones de la razón práctica; por lo tanto, no se derivan de las proposiciones descriptivas de la razón teórica. Ciertamente, las normas éticas y jurídicas dependen de la natura-

[6] *Ibid.*, p. 41.
[7] Véase J. Maritain, *La philosophie morale*, Paris, 1960, c. XV, par. 14.
[8] Véase J. Finnis, *Natural law and natural rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 33-34.

leza del hombre, conocida y descrita por la razón teórica; pero no en un sentido lógico de derivación.[9] Finnis recuerda el proceso metodológico que sigue Santo Tomás para conocer el alma: por los objetos de sus actos se conocen los actos mismos; por los actos, las facultades y, por las facultades, la esencia del alma. Asimismo, por las operaciones se conocen las potencias de una cosa y, por sus potencias, ella misma en su esencia. Este proceso debe tomarse como un todo, pues así

descubre tanto (a) la razón por la que "debe" *no* es derivado de "es" (según Santo Tomás), y (b) la razón por la que "debe" *es* derivado de "es" (según Santo Tomás). En cuanto a (a): las proposiciones sobre los bienes humanos primarios (*secundum se*) no son derivados de proposiciones sobre la naturaleza humana o de alguna otra proposición de la razón especulativa; como dice Santo Tomás con la máxima claridad, y nunca cesa de decirlo, son *per se nota* e indemostrables... Pero (b): si cambiamos del modo epistemológico al ontológico, el mismo principio metodológico, en su aplicación a los seres humanos, presupone y entonces implica que la bondad de todos los bienes humanos (y así la apropiación, la *convenientia*, de todas las responsabilidades humanas) es derivada de (*i.e.* depende de) la naturaleza que, por su bondad, perfecciona a esos bienes. Pues esos bienes —que en cuanto fines son las *rationes* de las normas prácticas o "debes"— no perfeccionarían esa naturaleza si fuera distinta de como es. Así, el *debe* ontológicamente depende de —y en ese sentido ciertamente puede decirse que es derivado de— *es*.[10]

En el mismo sentido camina la exposición de Alfonso Gómez-Lobo, quien asegura que el iusnaturalismo de Santo Tomás no incurre en la falacia naturalista.

Para los efectos de esta investigación —nos dice—, he escogido la formulación de Tomás de Aquino y esto por dos razones. La primera es por su enorme influencia histórica tanto en quienes lo han seguido de cerca como en quienes han modificado o rechazado su concepción. No cabe duda de que la tradición del iusnaturalismo moderno le debe mucho, a través de Suárez y de otros autores, a la versión tomista. La segunda razón es que, como pretendo mostrar, la formulación tomista es bastante ingeniosa y

[9] Véase J. Finnis, "Natural inclinations and natural rights: Deriving 'ought' from 'is' according to Aquinas", en L. J. Elders - K. Hedwig (comps.), *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1987, p. 43.

[10] J. Finnis, "Natural inclinations...", *op. cit.*, pp. 45-46.

resiste mejor de lo que parece a primera vista algunas de las objeciones usuales, como p. ej. la de cometer la falacia naturalista. No me atrevería a afirmar otro tanto, por ejemplo, del iusnaturalismo de Christian Wolff.[11]

En el caso de Wolff, se pretende que el derecho natural se demuestre a partir de la esencia o naturaleza del hombre y de las cosas; en cambio, como hemos visto en la exposición de Finnis, Tomás no deriva el derecho natural de la naturaleza humana, sino de los principios de la razón práctica. Claro que a eso se suma el conocimiento de la naturaleza humana y los principios mismos de la razón teórica, pero ese derecho no se deriva, deduce o infiere de ellos; más bien, en ellos tiene fundamento, como tienen fundamento en el primer principio de la razón teórica todos nuestros juicios e inferencias, es decir, de un modo remoto. Además, Gómez-Lobo aporta muchos esclarecimientos acerca del modo como —de un principio que parece tan formal, como es el de hacer el bien y evitar el mal—, se puede —con ayuda de los apetitos naturales y otras observaciones de la condición humana o naturaleza humana— derivar los principales preceptos del derecho natural.[12]

Carlos I. Massini hace una demostración documental de esto, con un gran acopio de textos del Aquinatense en: el *Comentario a las Sentencias*, el *De Veritate*, el *Comentario a la Ética Nicomaquea* y la *Suma Teológica*. Efectivamente, Santo Tomás sostiene la analogía de los principios de la razón práctica, con los de la razón teórica: son evidentes. Por eso, los principios de la ley natural son evidentes.[13] Así como la razón teórica lo primero que aprehende es el ser, así la razón práctica primeramente aprehende el bien; este último es un aspecto trascendental del ser mismo, correspondiente a la dimensión práctica. El bien es lo que todos apetecen, pues el bien tiene razón de fin; por eso, el primer principio práctico es que el bien ha de ser procurado y el mal evitado. Según Santo Tomás, los preceptos de la ley natural se reducen a este precepto o principio, pero de una manera especial: él actúa en ellos, al modo como el primer principio teórico, el de no contradicción, se halla presente

[11] A. Gómez-Lobo, "Derecho natural: un análisis contemporáneo de sus fundamentos", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12/2, Buenos Aires, 1986, pp. 145-146.

[12] A ellos remitimos; véase *ibid.*, pp. 148 ss.

[13] Véase Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

en los juicios y razonamientos especulativos. El bien es convertible con el ente y, así como el ente es lo primero y más evidente en el conocimiento especulativo, así el bien tiene esa misma primeridad y evidencia en el práctico:

> No hay, por lo tanto, en la doctrina tomista acerca del conocimiento del bien, falacia de ninguna naturaleza: la bondad es una dimensión o aspecto de la realidad y, en cuanto tal, es susceptible de conocimiento del mismo modo que las restantes dimensiones o aspectos de la realidad: a través de la inteligencia mediada por los sentidos.[14]

Siguiendo a Kalinowski, Massini acepta que la falacia naturalista es auténtica falacia; esto, porque en la conclusión no puede haber más de lo que se hallaba en las premisas, y si en éstas no había ninguna carga normativa, tampoco puede haberla en aquélla.[15] Sin embargo, asegura que tal falacia no ocurre en el tomismo.

Massini da el siguiente ejemplo silogístico en *Barbara*, en el que la premisa mayor es una reformulación del primer principio práctico; la menor es un aspirante a precepto de ley natural, y la conclusión es la declaración de obligatoriedad de ese precepto:

Todo lo moralmente bueno debe ser realizado.
Respetar las leyes civiles es moralmente bueno.
Luego, respetar las leyes civiles debe ser realizado.

Explica Massini:

> no estamos aquí frente a la derivación de una proposición práctica a partir de premisas teóricas, ya que la mayor normativa —presente en todo razonamiento práctico— justifica el carácter normativo de la conclusión. No hay "paso" indebido de dos proposiciones enunciativas, estructuradas por la cópula "es", a una tercera estructurada con la cópula "debe ser", en razón de que en el origen de toda inferencia práctica existe siempre una proposición normativa, que confiere "practicidad" a todo el discurso.[16]

[14] C. I. Massini, "Santo Tomás y el desafío de la ética analítica contemporánea", en *Anuario Filosófico*, 33/2, Univ. de Navarra, 1990, p. 170.

[15] Véase C. I. Massini, "Refutaciones actuales de la 'falacia naturalista'. (Sobre los fundamentos gnoseológicos del derecho natural)", en *Sapientia*, núm. 39, Buenos Aires, 1984, p. 113; *Derecho y ley según Georges Kalinowski*, Mendoza, Argentina, Idearium, 1987, pp. 137 ss.

[16] C. I. Massini, "La cuestión del 'paso' indebido de las proposiciones especulativas a las prácticas y la respuesta de Tomás de Aquino", en *Sapientia*, núm. 41, 1986, p. 258.

Massini dice que, en el argumento acusado de falacia naturalista, ya hay una premisa práctica; por lo anterior, no se pasa de lo puro especulativo a lo práctico, pues entre las premisas ya hay una que contiene practicidad.

Como vemos, es una línea parecida a la de los que dicen que no hay falacia, porque ya en el antecedente había contenidos axiológicos, morales y normativos. En efecto, esos otros han alegado que en el mismo enunciado pretendidamente teórico hay elementos de practicidad o normatividad; así intentó mostrarlo Searle, con un análisis de los elementos ilocucionarios o ilocutivos de dichos enunciados. Massini no se centra en el enunciado, sino en toda la argumentación. Alega que no cae en la falacia naturalista pues no pasa de puras premisas teóricas a conclusiones prácticas, o de puras premisas descriptivas a conclusiones prescriptivas, pues en su silogismo usa una premisa prescriptiva y una descriptiva; además, por la regla silogística de que la conclusión sigue a la parte más débil teóricamente (que en este caso es la prescriptiva), ya no se puede sacar conclusión descriptiva, sino que debe sacarse prescriptiva. Es decir, hay una regla silogística que dice que la conclusión sigue a la parte "peor" o más débil. Por ejemplo, si se tiene una premisa particular, aunque la otra sea universal, ya no se puede tener conclusión universal; asimismo, si se tiene una premisa negativa, aunque la otra sea afirmativa, ya no se puede tener conclusión afirmativa. De igual modo, lo deóntico es más débil que lo categórico (*i. e.* lo práctico más que lo especulativo, ya que lo más natural al silogismo es ser teórico); por lo anterior, no se puede seguir conclusión categórica, tiene que ser deóntica o normativa. Arguye Massini:

> [. . .] lo que más nos importa ahora es que un derecho natural fundado del modo que hemos descrito no puede ser objeto de descalificación en base a la falacia naturalista; en efecto, las proposiciones normativas primeras que lo fundamentan no son *inferidas* de proposiciones enunciativas, sino *hechas evidentes* con la ayuda de proposiciones expresivas de la naturaleza de las cosas, en especial de la naturaleza del hombre; "las proposiciones teóricas racionalmente justificadas constituyen el saber necesario para la captación de la evidencia de las estimaciones y normas primeras, analíticamente evidentes" (Kalinowski); constituyen un saber necesario, pero las normas, en tanto que normas, no se "deducen" de ellas, sino que se conocen por su propia evidencia.[17]

[17] C. I. Massini, "Refutaciones actuales. . .", op. cit., p. 116.

Ahora bien, se ha acusado (por ejemplo, Bobbio) al primer principio práctico de *formal* y vacío, que no dice nada y que puede llenarse con cualquier cosa. Pero eso no es correcto. Santo Tomás sabía que, de ese principio solo no se puede extraer nada; lo que se ha de procurar como bien y evitar como mal, únicamente puede conocerse por una reflexión sobre la naturaleza humana, según se presenta a la experiencia y a la intelección. Hay que añadir —como hace el Aquinate— las inclinaciones naturales; pues, ya que el bien tiene naturaleza de fin, todo aquello a lo que el hombre está inclinado naturalmente es aprehendido como bueno, como un bien a procurar.[18] Estas inclinaciones naturales no deben entenderse (como hace Kelsen) solamente como instintos, pues deben ser ordenadas por la razón. La ley natural no es las inclinaciones naturales sobre las que se reflexiona, sino los preceptos que la razón enuncia como resultado de esa reflexión.[19] Tales inclinaciones naturales, según las cuales se organizan los preceptos de la ley natural, se agrupan en tres clases: a] inclinación a la conservación propia según la naturaleza; b] inclinación a la conservación de la especie, por la procreación y educación de la prole, y c] finalmente, inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, como el vivir en sociedad. Pero no son suficientes el primer principio y las inclinaciones naturales, para inferir las normas del derecho natural. Hay que atender a la experiencia, para ver cómo es más conveniente realizar las inclinaciones naturales.

Massini utiliza aquí el principio de Santo Tomás de que la razón teórica se hace práctica por extensión (*intellectus speculativus extensione fit practicus*), pero es la misma dinámica, el mismo proceso; por eso no hay problema en que la razón teórica (metafísica) esté fundamentando la práctica (o ética, en este caso el derecho natural). Se trata, pues,

> de saber de qué modo el entendimiento que conoce los datos de la naturaleza de las cosas adquiere la evidencia de los primeros principios normativos, en otras palabras, de las normas primeras de derecho natural. Tomás de Aquino responde que ello se debe a la naturaleza misma del entendimiento, que se hace práctico al referir las verdades conocidas al orden del obrar. Además, continúa el Aquinate, del mismo modo que

[18] Véase Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.
[19] Véase *ibid.*, ad. 2.

existe en el entendimiento un hábito innato por el que se nos hacen evidentes los primeros principios especulativos y que se denomina "intelecto de los principios", del mismo modo hay en el entendimiento otro hábito innato, denominado "sindéresis", que hace posible en nosotros la evidencia de los primeros principios prácticos.[20]

Nuestra evaluación de estos argumentos es la siguiente: es cierto lo que señala Maritain a propósito de Dewey, a saber, que hay una carga valorativa y normativa en los pretendidos principios morales solamente descriptivos, y también es atendible la anotación de Moulines de que no hay la pretendida falacia naturalista, porque no hay ninguna inferencia del tipo de la lógica formal del "es" al "debe"; sin embargo, nos parece que la falacia naturalista ya es suficientemente excluida del iusnaturalismo con las consideraciones de Kalinowski. Al respecto, éste sostiene que no se parte sin más del "es" al "debe", ya que en el silogismo empleado para esto hay una premisa normativa, correspondiente al primer principio de la razón práctica; por eso hay una inferencia válida, en la que la conclusión obtiene la normatividad que ya está contenida en una de las premisas. A lo cual cabe añadir solamente las aclaraciones de Massini y de Gómez-Lobo sobre la utilización de las inclinaciones naturales y la observación de la naturaleza humana, para obtener los preceptos de la ley natural, que asimismo son los derechos naturales; esto es, los derechos humanos, que vienen establecidos de manera válida en relación con la naturaleza humana a la que corresponden (sin ser exactamente inferidos de ella, lo cual sí haría que se incurriera en falacia naturalista; ella queda evitada y excluida).

Nos parece que lo principal para excluir la falacia naturalista del iusnaturalismo tomista es mostrar que no se trata de una inferencia a partir del ser, de la naturaleza. La inferencia se da a partir del bien, que es un aspecto trascendental del ser, y que está en el primer principio de la razón práctica. A partir de ese principio (tan formal) de la razón práctica, y de las inclinaciones naturales así como de otras consideraciones de la naturaleza humana, se infieren los preceptos de la ley o derecho natural. No se infieren de premisas puramente descriptivas, sino que el silogismo contiene una premisa

[20] C. I. Massini, "Refutaciones actuales. . .", *op. cit.*, p. 116; véase Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 79, arts. 11 y 12.

normativa y otra descriptiva. Por lo anterior, la conclusión no puede ser descriptiva, tiene que ser prescriptiva, y así no hay paso del solo "ser" al "debe"; más bien, en las premisas ya se encuentra contenido el "debe", de ahí que en la conclusión sólo se extraiga lo contenido en las premisas. En cuanto a la relación de ese conjunto de preceptos o ese sistema ético que es el derecho natural, sigue teniendo conexión con la naturaleza, con la metafísica; pues la razón práctica siempre estará conectada con la razón teórica. Pero no se trata de una relación simple de inferencia formal de lo teórico a lo práctico (donde sí habría falacia naturalista); constituye una conexión de fundamentación en la que operan premisas valorativas y prescriptivas, de modo que no se extrae el "deber" del puro y solo "ser", sino de consideraciones relativas al ser y al deber, conjuntamente. El juicio sobre el bien —esto es, sobre el fin—, al depender del juicio sobre el ser, en sí mismo tiene un carácter teorético, como ya se sabe en el tomismo (Maritain, Canals Vidal y otros lo afirman).

Así, el juicio práctico, el contenido de la razón práctica depende de y queda fundamentado en la razón teórica, la ética en la metafísica. Pero no como una relación inferencial, sino de esclarecimiento.

La praxis es la acción humana que se orienta hacia la perfección del hombre. Si [. . .] el objeto de la ética son los actos humanos, éstos deben su ordenación a un conocimiento del fin que no pertenece a la actividad práctica, sino a la contemplativa. Los juicios éticos presuponen el conocimiento del ser del hombre, de su naturaleza y de sus exigencias. Por esta razón, la ética se fundamenta en la metafísica, porque aquélla extrae el deber ser del ser que estudia la metafísica.[21]

La teoría fundamenta y justifica la praxis que a cada momento deja a nuestra voluntad libre, la cual es la que decide, pero

la decisión apela a una teoría para ejecutarse en la práctica, de lo contrario, la decisión no sería posible. Frente al "hay que obrar" suele preguntarse con razón "qué hay que obrar" y "por qué hay que obrar". La segunda pregunta se refiere, precisamente, a la teoría como motivo o justificación de la praxis. Para tomar una decisión que afecta a la praxis, se requiere de un motivo que pertenece a la teoría. En este sentido, la dirección que toma

[21] M. Mauri, "La 'teoría' de la actividad práctica", en *Analogía*, VI/1, México, 1992, p. 32.

la interrelación actividad teórica-actividad práctica es la de praxis (a)-teoría-praxis (b), donde la praxis (a) plantea la necesidad de una decisión frente a un abanico de posibilidades, y la praxis (b) la ejecución –acto– de la decisión tomada por mediación de la teoría. La teoría justifica la decisión tomada, de forma que cualquier pregunta acerca del porqué de un acto incluye en su respuesta esta teoría.[22]

[22] *Ibid.*, p. 36.

12

NATURALEZA HUMANA Y LEY NATURAL COMO FUNDAMENTOS DE LOS DERECHOS HUMANOS

En el capítulo anterior hemos visto que algunos extraen la ley natural de la naturaleza humana, y otros pretenden sacarla de los primeros principios de la razón práctica. También hemos visto que a estos últimos les parece que lo primero es cometer la falacia naturalista (pasar –como decíamos– del ser al deber ser, inferir lo moral de lo descriptivo); asimismo, que la forma de no incurrir en ella es partir directamente del ámbito moral y prescriptivo de la razón práctica. Pero igualmente señalamos que para los primeros no hay tal falacia naturalista; no es falaz pasar del ser al deber ser, ni de la descripción a la prescripción. Esto último, ya que en el ser hay una carga de deber ser, que en la descripción de la naturaleza humana hay una virtualidad de prescripción, es decir, en la misma ontología hay deontología, pues la metafísica está cargada de ética (así sea germinal y potencialmente). En efecto, el ser es analógico; por eso, contiene más cosas de las que solemos ver en él a primera vista, con una captación unívoca. De este modo, conocer lo que el ser contiene, en este caso el ser del hombre, es sacar válidamente y sin falacia lo que puede guiarnos para determinar la moralidad. Conocer la naturaleza humana no sólo nos guiará para establecer una moral correcta, sino que es una exigencia para poder establecerla. Así pues, nosotros estructuraremos la ley natural ética a partir de la naturaleza humana que hemos asentado en el capítulo 10, y de la que, en el capítulo anterior, hemos mostrado que se puede partir sin cometer falacia alguna.

En efecto, Lawrence Dewan dice, criticando a John Finnis, que –según Santo Tomás– "nuestro conocimiento de la ley natural y nuestro conocimiento de los primeros principios de la razón especulativa son anteriores no sólo a la metafísica, sino a la ética".[1]

[1] L. Dewan, "St. Thomas, Our Natural Rights, and the Moral Order", en *Angelicum*, 67, 1990, p. 286.

Además, como al metafísico le toca reflexionar sobre los primeros principios, "lo que generalmente designamos como la 'doctrina de la ley natural' de Sto. Tomás es la reflexión metafísica sobre la naturaleza de nuestro conocimiento de los primeros principios prácticos, y es la descripción que el metafísico hace de nuestro conocimiento natural original de esos principios".[2] Incluso Dewan asevera que sólo el metafísico puede decir si la ley natural deriva el deber ser a partir del ser y si eso es lícito. Así, la pretendida asepsia de Finnis con respecto a la metafísica, y el no estar derivando el "deber ser" de ningún "ser", resulta de su incompleta comprensión de la doctrina tomista que trata de seguir:

El metafísico, enfrentado a alguien que niega los primeros principios, o aun con la tarea de juzgar los primeros principios, no hace más que llamar a nuestra atención al ojo más penetrante ya presente en *todos* nosotros —meramente vuelve más penetrantemente de lo que lo hace el moralista a lo que todos nosotros conocemos. Y, en esa perspectiva, los primeros principios quedan expuestos como una jerarquía inteligible, una secuencia de visiones, cada una surgiendo de su predecesor inteligible; y en esa visión, "lo bueno" se deriva de "un ser", o, si se quiere, el "debe" del "es".[3]

En contra de Finnis, quien cree que los primeros principios de la razón práctica no son derivados o inferidos, Dewan se da a la tarea de mostrar que el Aquinate deriva el primer principio práctico, y cómo. Finnis dice que el bien y el mal no son definidos en la metafísica, antes de serlo en la ética; al respecto, cita a Santo Tomás, quien dice (*In VI Ethicorum*, lect. 7) que se aprende la ética antes que la metafísica. Por lo tanto, los principios de la razón práctica son independientes de, y no fundados en, los principios de la razón teórica. Pero Santo Tomás también dice que la sabiduría tiene como objeto enjuiciar los principios; porque, antes del conocimiento de esos principios, que son proposiciones, está el conocimiento de los términos que los componen. Este último conocimiento pertenece a la sabiduría; es conocimiento de nociones sapienciales. Así, "nuestro conocimiento de la ley natural nos devuelve a este dominio, no de la metafísica completamente desarrollada, ni aun de la ética, sino de la captación de las semillas originales de nuestro cultivo intelectual".[4] La ética no juzga ni

[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, pp. 287-288.
[4] *Ibid.*, p. 290.

defiende esos primeros principios, teóricos y prácticos, sino que lo hace la sabiduría metafísica. En ese sentido, el ético depende del metafísico, y los principios de la ley natural de alguna manera derivan de los principios metafísicos; no en un sentido de inferencia silogística sino de una inferencia más amplia, a saber, como lo más determinado a partir de lo más común. Dewan se pregunta:

¿Puede haber duda alguna de que para Sto. Tomás el conocimiento de uno ("lo bueno") se deriva del conocimiento del otro ("un ser")? Sto. Tomás enseña, en ST 1-2.9.1, que el intelecto práctico tiene su prioridad con respecto a la voluntad, como motor de la voluntad, precisamente en la medida en que su visión (la del intelecto) de "lo bueno" brota de su visión de "un ser" y de "lo verdadero". El intelecto práctico mira la bondad bajo el aspecto del ser y de la verdad, ve *qué* bondad *es*. Si la bondad no fuera vista bajo el aspecto del ser, no sería "entendida" en modo alguno.[5]

El sentido, pues, de la derivación o de la inferencia no es de una inferencia silogística o propiamente formal; en cambio, lo es más de fundamentación —cosa que nos recuerda lo que decía Moulines— o de orden de conocimientos (de anterioridad en el conocer, con lo cual se tienen ya ciertas conexiones lógicas entre los conceptos). Santo Tomás expresa esta inferencia tan *sui generis* cuando dice:

[. . .] es de acuerdo con esto como algo es anterior en inteligibilidad, a saber, que ocurre previamente en la mente. Ahora bien, la mente capta previamente "un ser"; y, en segundo lugar, se capta "a ella misma siendo intelectiva con respecto a un ser"; y, en tercer lugar, se capta "a ella misma siendo apetitiva con respecto a un ser". En consecuencia, la inteligibilidad "un ser" viene primero, en segundo lugar viene la inteligibilidad "lo verdadero", y en tercer lugar la inteligibilidad "lo bueno". . .[6]

Hay un orden natural de consecuencia entre esas nociones; en ese sentido amplio, puede decirse que de la una se infiere la otra, sin que haya que temer ninguna falacia naturalista. Sólo se conoce el conocer por el ser, y sólo se conoce el conocer los principios de la razón práctica a través del ser, esto es, los principios del actuar se conocen a través de los principios del ser.

[5] *Ibid.*, p. 292.
[6] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad 2.

En efecto, para conocer el bien se necesita el conocimiento del apetito, de la voluntad; esto requiere el conocimiento del conocer mismo, es decir, de la intencionalidad del intelecto que se cumple en la verdad, lo cual implica conocer primero el ser. Por eso, el conocimiento del bien se pone en tercer lugar, después del conocimiento del ser y del conocimiento de la verdad. El movimiento de la voluntad no puede ser anterior al del conocimiento: "nada se ama si no se conoce antes" ("*nihil volitum nisi praecognitum*", según el adagio escolástico). Además, como el conocimiento del bien requiere de la voluntad, y para eso se requiere del conocer y del ser, por eso el conocimiento del bien se funda en el del ser, la ética en la metafísica.

El sendero, tal como es presentado por Tomás de Aquino, comienza con "un ser" (*ens*), en cuanto se halla en las cosas naturales, sensibles; pasa a ser no puramente introspectivo, sino comparativo de lo interior y lo exterior (pero siempre por virtud de la universalidad de "un ser"), cuando conoce "lo verdadero"; y continúa esta comparación en un acto de entendimiento más particular y captador de la verdad, cuando entiende "lo bueno". El bien es captado como un *item* particular verdadero. Es decir, captamos "un ser" (con una captación incoada, implícita, de la proporción del acto a la potencia, y así de la finalidad) primero (podríamos igualmente decir que captamos "una naturaleza" primero); y después la verdad (volviendo hacia nuestras mentes vistas en cuanto captan "una naturaleza"); y después "lo bueno", esto es, "una naturaleza" o "un ser", visto como el término del movimiento desde el ser en la mente hacia el ser en las cosas.[7]

Vemos pues que, según el tomismo, los derechos humanos tienen un sentido de derechos naturales; a su vez, éstos se fundamentan en algo metafísico, la naturaleza humana, que es la que da origen a la ley natural. Sin embargo, John Finnis no se encuentra solo en su empresa de prescindir de la metafísica. Otro autor tan connotado como es Germain Grisez intenta fundamentar el derecho natural no en la razón teórica (metafísica), sino en las intuiciones de la razón práctica, esto es, en valores aledaños a los principios prácticos. De manera un tanto cercana a Finnis, Grisez dice que quiere fundar su ética iusnaturalista, no en el conocimiento antropológico u ontológico de la naturaleza humana; más bien en la intuición axiológica, en la captación intuitiva de valores humanos y de bienes

[7] L. Dewan, *art. cit.*, p. 296.

básicos, correlativamente a la de los primeros principios prácticos.[8] Por otra parte, Grisez desea conservar el iusnaturalismo escolástico clásico. Pero, como apunta bien Russell Hittinger,

> el esfuerzo por conservar un fundamento iusnaturalista para la razón práctica, poniendo las intuiciones en lugar de la evidencia derivada de una filosofía de la naturaleza, no funciona. Eso presupone o postpone una explicación filosófica de la interrelación entre las inclinaciones, los bienes y los preceptos, la cual a su vez presupone el intrincado trabajo de fundamentación que se encierra en la filosofía de la naturaleza y en la teología natural.[9]

Igualmente, ya que Grisez (al igual que Finnis) acepta la existencia de Dios y la racionalidad del hombre, el conocimiento divino y el conocimiento humano postulan un orden natural; por eso debe dar cuenta de la conexión que, según ese orden, tienen los bienes y las necesidades del hombre que postula como base de su construcción iusnaturalista. No puede eludir el problema de la fundamentación metafísica de la ética, más allá de toda falacia naturalista.

Para apoyar lo anterior, conviene decir que el propio Finnis, al final de su construcción de los derechos humanos como derechos naturales,[10] encuentra que debe dar cuenta de la conveniencia entre la naturaleza, Dios y la racionalidad humana. Y,

> [. . .] si Finnis encuentra algo al final de su investigación que indica que el fundamento mismo no ha sido adecuadamente echado —lo que fue tratado de modo implicacional prueba ser exigido por el fundamento—, entonces tiene un problema mucho más grande en sus manos. Eso sugeriría que el nivel originario de su explicación de la razón práctica requiere una metafísica antecedente y explícita; eso significaría, en suma, que el problema de la *conventientia* entre la naturaleza, la razón y Dios es metodológicamente fundacional [y no implicacional].[11]

[8] Cf. G. Grisez y J. Finnis, "The basic principles of natural law: a reply to Ralph McInerny", en *American Journal of Jurisprudence*, núm. 26, 1981, pp. 21-31; y G. Grisez, *Christian moral principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983.

[9] R. Hittinger, *A critique of the new natural law theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1987, p. 174.

[10] Cf. J. Finnis, *op. cit.*, Oxford, capítulo último.

[11] R. Hittinger, *op. cit.*, p. 184.

Tanto Grisez como Finnis separan lo que Santo Tomás había unido, a saber, la ley natural con respecto de la filosofía natural del hombre o antropología filosófica o filosofía de éste; disciplina que no es sino una ontología aplicada a la persona humana, una metafísica concreta del ser humano. En ella se podía ver cuál es el fin del hombre, en el que se realiza; qué es lo que el hombre necesita para realizarse; cuáles son sus necesidades y bienes básicos, y cuáles son los medios para alcanzarlos. De esa manera, se podría normar en la ética, de un modo acorde a lo que el hombre es y necesita. Fundar los derechos humanos en las necesidades humanas sigue planteando el problema de radicar esas necesidades e inclinaciones del hombre en la naturaleza humana; es decir, sigue postulando una antropología y una ontología. Se requiere buscar un fundamento que incluya una explicación de la racionalidad humana que es, precisamente, la naturaleza del hombre; explicación a la cual debe ajustarse la ley natural, es decir, los derechos humanos.

A este respecto, Charles Taylor dice que hay que tener cuidado con la denominación de "derechos naturales" respecto de los derechos humanos. Es necesario tener el cuidado de aclararla, pero no hay motivo para desecharla. Se ha predispuesto contra la denominación "derechos naturales", por buenas y malas razones. Por ejemplo, a algunos les resulta una denominación demasiado *metafísica*.

> Pero —arguye Taylor— esta objeción de "metafísica" es una mala razón para rechazar el término tradicional. Es necesario subrayar que el régimen de los derechos positivos reposa sobre un conjunto de creencias morales profundas respecto de la persona, y de la dignidad y la libertad que estamos obligados a conceder a la persona. Todo sistema moral comporta una concepción de lo que podría denominarse la dignidad humana, es decir, de aquello que, en el hombre, nos impone la obligación de tratarlo con respeto, o, si se quiere, una concepción que define qué es lo que significa tener consideración hacia los hombres.[12]

La buena razón para tener reparos hacia esa denominación tradicional sería creer que una lista de derechos positivos sólo se justifica por corresponderle una lista de derechos naturales, imprescripti-

[12] Ch. Taylor, "Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu", en Varios, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal-UNESCO, 1985, p. 57.

bles, universales. Pero, certeramente, Taylor nos invita a evitarlo; en efecto, "eso significa confundir los dos planos. Una nomenclatura de derechos positivos en una situación dada se establece en función de circunstancias particulares".[13]

Se llega, así, a una situación que ya había propuesto hace mucho Santo Tomás de Aquino; a saber, lo que podríamos describir como la relación de la ley con la circunstancia. Toda ley, decía el Aquinate, obliga al hombre de una manera situada; es decir, en situación, en circunstancia. La ley o el derecho naturales no se han de cumplir en abstracto, sino en relación con la circunstancia concreta. El acto humano involucra un agente, cuya norma moral primera es su conciencia; conciencia que debe ajustarse en lo posible a una ley, pero de acuerdo con la circunstancia que le toca vivir. Las interpretaciones de la moral cristiana han oscilado entre la ética legalista y la ética de situación. Ambos son los extremos. Una síntesis más adecuada es la que hemos dicho: la ley obliga de acuerdo con la situación; el mismo derecho natural se aplica con arreglo a la circunstancia. Con esto se cumple lo que quiere Taylor: "A partir de nuestra concepción de la persona humana, juzgamos que determinadas exigencias son más importantes que otras [. . .] No obstante, [eso] también se establecerá a la luz de las condiciones particulares del contexto."[14] Pero él mismo se da cuenta de que siempre habrá problemas respecto a las listas de derechos humanos o derechos válidos en todos los contextos; pues se darán ciertos desacuerdos con respecto a lo que exige la dignidad de la persona o desacuerdos respecto de la posible variedad de los contextos.

> ¿Quiere decir que todo intento de establecer una lista de derechos universales es vano? No, pues hay derechos que son tan fundamentales que podemos más o menos comprometernos de entrada y afirmarlos en todos los contextos posibles. Los derechos a la vida, a la libertad personal, a la libertad de opinión, etc., son derechos de ese tipo.[15]

Es decir, la naturaleza no depende de nuestros acuerdos; sin embargo, hay puntos en los que se llega al acuerdo, y dicho acuerdo no hace más que manifestar que se ha atinado a la naturaleza.

[13] *Ibid.*, p. 58.
[14] *Ibid.*, pp. 58-59.
[15] *Ibid.*, p. 59.

Precisamente a la naturaleza humana, pues la naturaleza humana no es la naturaleza sin más, o la naturaleza inferior a la humana; como explica Paul Ricoeur, "la naturaleza es, por un lado, el dato biológico, la ley del más fuerte, el peso de las condiciones, en resumen, lo relativo; pero la naturaleza invocada por el derecho natural es la vocación a la libertad, la tarea contra natura, lo incondicional; en resumen, lo absoluto".[16] En ese sentido, no se trata de los derechos humanos como derechos naturales, pensando en un derecho natural que se reduzca a la naturaleza inferior al hombre, sino que conserve su elevación en la misma naturaleza humana. Tampoco se trata de un derecho natural que no tome en cuenta la historia, ya que, como hemos dicho, ha de relacionarse con las circunstancias concretas. Ni se trata, finalmente, de un derecho natural individualista, como fue postulado por los teóricos modernos que atomizaron el género humano y lo antepusieron a la sociedad.

En este sentido —dice Ricoeur—, la soberanía del individuo precede a la de la sociedad organizada en estado, y esta anterioridad es tomada por algunos filósofos en sentido literal. Ch. Taylor subraya hasta qué punto esta concepción atomista del estado de naturaleza y del contrato original se aleja de la concepción aristotélica del hombre como "animal político".[17]

[16] P. Ricoeur, "Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis", en *ibid.*, p. 19.

[17] *Ibid.*, p. 12.

13

LAS OBJECIONES DE NORBERTO BOBBIO A LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Bobbio asocia la búsqueda de la fundamentación filosófica de los derechos humanos con el iusnaturalismo. Dice que esa fundamentación sería una cuestión de derecho natural; mientras que lo urgente es que, por la positivación de los derechos humanos, se logre protegerlos. Sin negar que su positivación es necesaria y aun urgente, veremos los argumentos con los que niega la importancia de fundamentarlos, pues nos parecen ciertamente muy interesantes y aleccionadores para lo que hemos venido tratando.

Bobbio parece reconocer, al menos en cierta medida, que los derechos humanos son en el fondo derechos naturales, cuando, al hablar de aquéllos —y a pesar de que considera que el problema de los mismos está resuelto desde su positivación por la ONU en la Declaración de 1948, firmada por 48 estados—, dice que "los iusnaturalistas habrían hablado de *consensus omnium gentium* o *humani generis*".[1] En otro ensayo sobre el fundamento filosófico de tales derechos, afirma que se trata no de "un problema de derecho positivo, sino de derecho racional o crítico (o si se prefiere, de derecho natural en un sentido restringido de la palabra que, por otra parte, para mí es el único aceptable)".[2]

Bobbio descree que se pueda encontrar un fundamento filosófico absoluto a los derechos humanos; es decir, un argumento irresistible al que nadie podrá negarle su adhesión (sin ser excluido de la comunidad de las personas razonables). A continuación aclara: "Durante siglos esta ilusión fue común a los iusnaturalis-

[1] N. Bobbio, "Presente y futuro de los derechos del hombre", en N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1992, 2a. ed., p. 131. Lo abreviaremos como PYF.

[2] N. Bobbio, "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", en *ibid.*, p. 118. Lo abreviaremos como SFDH.

tas."[3] Pero aduce como crítica que los derechos derivados de la naturaleza humana no siempre eran los mismos, y dicha naturaleza del hombre se mostró muy frágil como fundamento (pues era diversamente entendida por cada uno).

Bobbio presenta cuatro dificultades para la fundamentación absoluta de los derechos humanos. La primera es la misma vaguedad del término "derechos humanos": se dan definiciones tautológicas, o que no dicen nada sobre su contenido; sólo abordan su *status* deseado y, cuando se hace referencia al contenido, es inevitable introducir términos de valor. Lo más que se logra es que impliquen valores: son condición para la realización de valores últimos; pero entonces su fundamentación sólo puede encontrarse en esos valores últimos, y éstos —a fuer de últimos— no se justifican, carecen de fundamento. No obstante, la mayor dificultad es la de siempre: se proponen valores últimos diversos y a veces antinómicos. Sin embargo, a eso podemos responder que es posible ofrecer razones para preferir unos valores a otros, cuando entran en conflicto. También cabe argumentar, al menos por las consecuencias, para evitar que unos lesionen en todos los casos a los otros. Incluso es posible sostener que hay una sola lista de valores supremos y que, si hay varias, las que difieran de ésta por fuerza tienen que alejarse de la verdad.

La segunda dificultad es que los derechos humanos que se han propuesto varían mucho según los proponentes y su época histórica. Significativamente, Bobbio pone como ejemplo las mismas polémicas que se dieron con respecto al contenido del derecho natural. "Todo esto prueba que no existen derechos fundamentales por naturaleza. Lo que parece fundamental en una época histórica o en una civilización determinada, no es fundamental en otras épocas y culturas."[4] Tiene que aceptarse —agrega Bobbio— el relativismo. Pero él mismo acepta que sólo puede ser un relativismo relativo: "El relativismo que deriva de esta pluralidad es también relativo. Y justamente este pluralismo resulta ser el argumento más fuerte a favor de algunos derechos del hombre, incluso de los más célebres, como la libertad de religión y, en general, la libertad de pensamiento."[5] Podemos responder a Bobbio que, a nosotros, nos

[3] SFDH, p. 119.
[4] SFDH, p. 122.
[5] *Ibid.*

basta con eso: con que el relativismo de los derechos humanos no sea un relativismo absoluto, que es contradictorio y lleva a paradojas; que más bien sea un relativismo relativo, esto es, un relativismo que tiene límites (y esos límites serán lo que se acepte con algún carácter de fundamental y primero, es decir, de absoluto). Ya con eso se puede construir algún tope al relativismo, que será un cierto esencialismo; a saber, el reconocimiento de algunas esencias, algunas naturalezas. No todo es accidental o relativo; hay algunas cosas esenciales, algunas esencias o naturalezas –y éstas, encarnadas o concretizadas en los individuos–; en nuestro caso, aceptamos la naturaleza humana como fundamento. Este relativismo relativo es, justamente, el que reconoce el iusnaturalismo tomista (en el mundo, no todo es esencial, hay cosas esenciales y cosas accidentales, que es el sentido en que decimos que para el tomismo no todo en el mundo es absoluto, hay cosas absolutas –unas pocas, como son las esencias– y cosas relativas –la mayoría, como son los individuos, en los que se realizan las esencias–).[6] Así, aun cuando todo hombre tiene cierta obligación de buscar a Dios, también tiene el derecho de que se le deje libertad para hacer su búsqueda; incluso, al grado de no profesar religión alguna, si no encuentra nada. Pero hay límites impuestos por el bien común, como cuando se trata de una religión o un culto perverso o criminal, lo cual es nocivo para la sociedad. Claro que aquí también se está sujeto a la intuición y la argumentación, pues no siempre resulta evidente qué va contra el bien común (y en qué consiste éste), sino que se está sujeto a variaciones y discusión.

La tercera dificultad es que los derechos humanos (además de mal definibles y variables) han sido heterogéneos, a veces incompatibles. Por eso no podría haber un fundamento, sino varios; porque, lo que fundamenta a unos, no fundamenta a otros. Hay derechos que parecen irrestrictos, como el derecho a no ser esclavizado ni torturado.[7] Pero algunos más compiten con otros y hay que elegir; elección que, a veces, no resulta fácil ni clara. Bobbio concluye de eso:

> Parece, pues, que sobre este punto debemos extraer la conclusión de que derechos que tienen una eficacia tan diversa no pueden tener el mismo

[6] Son varios los trabajos en los que se trata el tomismo y el pluralismo (o el pluralismo en el propio tomismo).

[7] Véase PYF, pp. 151-152.

fundamento, y sobre todo que los derechos del segundo tipo, fundamentales sí, pero sujetos —o pasibles de serlo— a restricciones, no pueden tener un fundamento absoluto, que no permitiría dar una justificación válida a la restricción.[8]

Con todo, la dificultad disminuye si se considera que, aun cuando el fundamento es unívoco —la naturaleza humana—, sus elementos tienen una ordenación analógica, esto es, jerarquizada; por eso debe darse mayor amplitud a los derechos más fundamentales y cierta restricción a los menos fundamentales. En todo caso, cuando hay derechos contradictorios o contrarios es porque —otra vez— se ha olvidado efectuar una crítica sobre ellos; una crítica para ver cuál resulta valor auténtico y debe conservarse, en detrimento del otro, que debe desecharse, porque no era un derecho auténticamente humano. De esta manera, no se da tal fundamentación totalmente plural y equívoca que dice Bobbio. Es, más bien, analógica (ni unívoca ni equívoca, sino intermedia), que permite cierta unidad en la evidente diversidad, a saber, una unidad de orden y, por lo tanto, jerarquizada.

La cuarta dificultad es que, aun en una misma clase o jerarquía de sujetos, hay antinomia entre los derechos que invocan; por ejemplo, los derechos sociales. Estos últimos, a diferencia de los derechos individuales, que eran *libertades*, son *poderes*. Mientras que, en estas libertades y poderes, "la realización integral de los unos impide la realización integral de los otros. Cuanto más aumentan los poderes de los individuos, más disminuyen las libertades de los mismos individuos".[9] Así, dos derechos antinómicos no pueden tener el mismo fundamento absoluto; Bobbio aduce el ejemplo de las trabas que ha puesto al progreso de la sociedad la teoría iusnaturalista del fundamento absoluto de la propiedad. Pero aquí no es que ambos sean dos fundamentos que se oponen, sino dos caras o lados distintos del mismo fundamento. La naturaleza del hombre tiene tanto un aspecto individual como uno social; por eso, debe satisfacer ambas exigencias, llegando a un equilibrio analógico (no unívoco), *i.e.* prudencial.

Se pregunta Bobbio si, incluso aceptando que es posible un fundamento absoluto de los derechos humanos, eso hará reconocer

[8] SFDH, p. 124.
[9] SFDH, p. 125.

y realizar más pronto y mejor tales derechos. Su respuesta es negativa, pues la historia ha desmentido la pretensión del racionalismo ético y de su expresión iusnaturalista: el que para apoyar algún derecho se encuentre un fundamento irrefutable no ha sido condición necesaria y además suficiente de su realización. La historia ha desmentido esto; es decir, un hecho nos muestra que esos valores no se sostienen. Aquí, curiosamente, Bobbio usa la falacia naturalista que tanto ha criticado, al pasar de lo fáctico a lo axiológico: se pasa de negar el cumplimiento fáctico de un derecho a negar su fundamento axiológico. Después de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre,

> el problema de los fundamentos ha perdido gran parte de su interés. Si la mayor parte de los gobiernos existentes se han puesto de acuerdo en una declaración común, es indicio de que han encontrado buenas razones para hacerlo. Por eso, ahora no se trata tanto de buscar otras razones, o, como querrían los iusnaturalistas redivivos, la razón de las razones, sino de poner las condiciones para una más amplia y escrupulosa realización de los derechos proclamados.[10]

Podemos responder a esto con lo que explicaba Jacques Maritain acerca de esa unanimidad entre las gentes. Se trata de un acuerdo práctico, en el que es fácil coincidir; pero eso no significa acuerdo teórico y, aunque es verdad que se tuvieron buenas razones para aceptar esos derechos, resulta que fueron distintas (por ejemplo, los que tuvieron los rusos y los americanos fueron diferentes).[11] Es fácil ponerse de acuerdo en cuanto a la praxis, máxime cuando se trata de cosas tan necesarias como proteger la vida, la integridad, la salud, la libertad, etc.; pero no puede olvidarse que la praxis se fundamenta en la teoría. Aunque se quiera eludir la pregunta, como lo hace Bobbio alegando que ya no hace falta —debido a la positivación de esos derechos, o debido al acuerdo de la mayoría—, el filósofo puede interesarse legítimamente en su fundamento (sea absoluto, relativo, etc.). Puede hacerlo junto con las ciencias sociales y ayudándose de ellas, como quiere Bobbio, pero como un aspecto del filosofar. Casi parece que hay ahí una divergencia acerca de la naturaleza y la función de la filosofía misma.

[10] SFDH, p. 127.

[11] Véase J. Maritain, "Introducción", a Varios, *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia, 1976, p. 21.

El propio Bobbio llega a admitir que es válido el problema del fundamento de los derechos humanos, pero alega que el más urgente es el de protegerlos, pues ya ha ocurrido su positivación; positivación que vuelve el problema del fundamento inexistente en la práctica —aunque creemos que en la teoría sigue siendo un problema interesante. Atendamos a sus palabras:

> Se entiende que la exigencia del "respeto" de los derechos humanos y las libertades esenciales nace de la convicción generalmente compartida de que tienen un fundamento: el problema de éste es, pues, includible. Pero, cuando digo que el problema cada vez más urgente ante el que nos encontramos no es el problema del fundamento sino el de las garantías, quiero decir que consideramos el primero no como inexistente sino como, en un cierto sentido, resuelto; es decir, de tal naturaleza que no debemos preocuparnos más por su solución. En efecto, se puede decir que hoy el problema del fundamento de los derechos del hombre ha tenido su solución en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.[12]

La fundamentación de los derechos humanos, en todo caso, es una fundamentación axiológica y Bobbio establece tres modos de fundamentar los valores: a] deducirlos de un dato objetivo constante, como la naturaleza humana; b] considerarlos como verdades evidentes, y c] mostrando que en alguna época histórica ha habido un consenso general sobre ellos. El primer modo es iusnaturalista, y aquí Bobbio repite algunas de las críticas que ya ha hecho al iusnaturalismo en otras partes (la naturaleza humana ha sido interpretada de diversas formas, incluso opuestas, y lo mismo el contenido del derecho natural). El segundo modo —por la evidencia— no constituye una prueba, porque un principio evidente ya no se puede probar; pero también, los valores que han parecido evidentes a uno, no lo han sido para otro. El tercer modo (por el consenso) era desechado por los iusnaturalistas, pues querían un fundamento más objetivo y éste es intersubjetivo. Pero, con la declaración, un sistema de valores se ha hecho *universal*, no en principio, sino de hecho. Insistimos en que una cuestión de hecho no invalida todo interés por la cuestión de principio, como ya tratamos de mostrar.

La primera fase de los derechos humanos se da en los teóricos filosóficos. Pero,

[12] PYF, p. 130.

en cuanto teorías filosóficas, las primeras afirmaciones de los derechos del hombre son pura y simplemente la expresión de un pensamiento individual: son universales respecto del contenido en cuanto se dirigen a un hombre racional fuera del espacio y del tiempo, pero son extremadamente limitados respecto de su eficacia por cuanto son, en la mejor de las hipótesis, propuestas para un futuro legislador.[13]

La segunda fase es cuando un legislador realiza la positivación de los derechos, propuestos en las teorías; esto sucede en la Declaración de los Derechos de los Estados Americanos y de la Revolución francesa. La tercera fase es la afirmación de los derechos universal y positiva, como lo es la Declaración de 1948. Bobbio comenta:

Nos sentiríamos tentados a describir el proceso de desarrollo que acaba con la Declaración Universal también de esta otra forma, sirviéndonos de las tradicionales categorías del derecho natural y del derecho positivo: los derechos del hombre nacen como derechos naturales universales; se desarrollan como derechos positivos particulares, para hallar luego su plena realización como derechos positivos universales.[14]

Incluso Bobbio dice que la declaración, apenas es el comienzo de un largo proceso de elaboración de los derechos humanos. Eso es cierto, pero no invalida el interés por la fundamentación filosófica de lo que jurídicamente logró su positivación, porque ella nos ayuda a profundizar en su conocimiento. En efecto, la ley natural se va conociendo cada vez de un modo más completo y perfecto. Se avanza en su conocimiento, poco a poco, en la historia –pero eso no quiere decir que su existencia esté condicionada históricamente; sólo lo está su conocimiento.

Los derechos humanos no están tan alejados del derecho natural, según lo muestra la conciencia que tiene Bobbio de que los derechos del hombre proclamados por la declaración no son propiamente normas jurídicas; más bien, constituyen un ideal común que debe ser alcanzado por todas las naciones. Tienen precisamente la coacción (moral) que Bobbio critica en el derecho natural, por lo que le parecía que no podía llamarse propiamente "derecho". En efecto, un organismo internacional como la ONU

[13] PYF, 134-135.
[14] PYF, p. 136.

tiene, con respecto a las naciones particulares que lo aceptan, una relación muy especial:

Retomando una vieja distinción que se empleaba en otros tiempos para describir las relaciones entre Iglesia y Estado, se podría decir, con la aproximación que es inevitable en las distinciones demasiado tajantes, que los organismos internacionales poseen ante los estados una *vis directiva* y no *coactiva*.[15]

Lo deseable sería que tuviesen *vis coactiva*, pero sólo tienen *vis directiva*; ésta, para funcionar, requiere una u otra de estas condiciones —y mejor si se dan las dos: *a*] quien la ejerce debe tener mucha autoridad, o sea, que debe infundir, si no temor reverencial, al menos respeto; *b*] aquel a quien se dirige debe ser muy razonable, esto es, debe tener una disposición general a considerar como válidos no sólo los argumentos de la fuerza sino también los de la razón.[16]

Pero esto, ¿no es incurrir otra vez en la fuerza que tiene el derecho natural, como expresión de valores morales que dependen de la conciencia (Santo Tomás diría de la razón)? Ya no se trata de la fuerza, o no sólo de la fuerza —que Bobbio exigía a una ley para ser tal y hacerse cumplir—; se trata de una coacción moral o presión de conciencia. Con eso, los derechos humanos vuelven a quedar únicamente sujetos a sanciones estrictas por su violación, a la conciencia racional y *moral* del hombre. (Pero no se quedan tan sólo, como a veces dice Bobbio, en "buenos deseos" sin fuerza coercitiva de ningún tipo.)

[15] PYF, p. 145.
[16] PYF, p. 146.

CONCLUSIONES

Nos parece que ya podemos colectar los resultados o conclusiones de nuestro recorrido. Hemos hablado del fundamento filosófico de los derechos humanos. Este fundamento, al ser filosófico, podría abarcar alguna o varias ramas de la filosofía. Podía haber sido, por ejemplo, un estudio lógico o metodológico; asimismo, un estudio epistemológico, ético, u ontológico o metafísico, etc. Más bien ha sido ontológico o metafísico, aunque con constantes referencias a las otras disciplinas filosóficas. Para ver si se puede hablar de un derecho natural, debimos acudir a la antropología filosófica y examinar el concepto de naturaleza humana; pero también lo hemos tenido que examinar desde la filosofía del lenguaje y la epistemología o teoría del conocimiento, para ver si se puede usar y conocer en el sentido metafísico que deseábamos. Para saber si de la naturaleza humana se puede pasar —de alguna manera, inferencialmente— a los preceptos del derecho natural, debimos utilizar la lógica y examinar las condiciones de esa inferencia. A la ética hemos hecho constante referencia, porque los derechos humanos o naturales tienen más fuerza ética que jurídica, en el sentido fuerte de coerción. En todo eso ha estado presente, por supuesto, la filosofía del derecho. También hemos visto algunos trozos de la historia de esa fundamentación filosófica.

Creemos, por una parte, que se ha justificado suficientemente la tesis de que los derechos humanos corresponden (en parte, pero tipificable) a los derechos naturales de la tradición tomista. Es cierto que no eran concebidos de manera totalmente igual, pero las diferencias no son esenciales o específicas. Los derechos humanos se conciben como derechos que pertenecen al hombre por ser tal, y así eran concebidos los derechos naturales. Incluso el iuspositivista admite que su valor no se reduce completamente a su positivación. Por ejemplo, Bobbio nos ha dicho que representan valores morales superiores (en los cuales, aunque no lo diga así, tienen su validez). El mismo hecho de considerarlos como derechos morales alude a su validez, independiente de la sola positivación. En este sentido de tener valor o fundamento moral (y metafísico), indepen-

dientemente de su positivación, es como hemos querido acercar los derechos humanos a los derechos naturales. Si no podemos decir que sean coextensivos —porque los derechos humanos abarcan ahora más que los que se concebían como derechos naturales—, sí podemos decir al menos que son cointensivos; esto es, que tienen la misma definición, o que al menos coinciden en aspectos muy fundamentales de ésta. En cuanto al sentido o contenido no ético y significativo (intención), hay esta paridad; no obstante que no la haya completamente en cuanto a la referencia o dominio (extensión), porque los derechos humanos abarcan los que se consideraban naturales y otros más, que se han ido derivando de aquéllos.

Después de haber sacado consecuencias acerca de la noción de derechos humanos y de su relación con la noción de derechos naturales, hemos podido extraer —a partir de esa noción y de la necesidad de tales derechos— su existencia como algo legitimado no sólo en el derecho positivo sino en el natural. Es decir, si entendíamos los derechos humanos como derechos naturales, había que efectuar una defensa del iusnaturalismo para legitimar su existencia. Es lo que pretendimos hacer en esa parte sistemático-filosófica, la más importante de nuestro trabajo. Ya que se trata del derecho natural, esto es, de un derecho correspondiente a la naturaleza humana, comenzamos por la argumentación en favor de la existencia de naturalezas o esencias; en concreto, de la naturaleza humana. El hombre ya es definido por Aristóteles como animal racional; por lo tanto, su naturaleza es el ser racional. Cuando nos referimos aquí a la naturaleza, estamos aludiendo a la del hombre, a la racionalidad; no a ninguna otra naturaleza inferior. Esta defensa de la naturaleza puede hacerse, por supuesto, desde la tradición aristotélico-tomista; sin embargo, preferimos hacerla dentro del contexto de la tradición de la filosofía analítica, en cuyo seno se da una corriente muy parecida al esencialismo aristotélico-tomista, aunque el actual es un esencialismo basado en mundos posibles (el de Kripke, Putnam, Wiggins y otros). Tal esencialismo analítico surge de la semántica de la lógica modal, implicado por la aceptación de la necesidad *de re*, y no sólo *de dicto*; esto es, de necesidad en la cosa misma, o de esencias o naturalezas en las cosas. Con lo anterior se justifica el considerar la naturaleza humana (incluso no solamente la persona como clase natural, sino como equivalente o coextensiva a la clase de los seres humanos, esto es, el *homo sapiens*), y no es aplicable a otros animales ni a

corporaciones. De ahí se podía pasar –a partir de esa naturaleza humana en torno de la cual se ha argumentado–, a fundar ciertos derechos que serían, en algún sentido, "deducidos" o derivados de ella; por eso mismo, estarían fundados en ella. Ésta sería su fundamento filosófico.

El problema –para dar ese paso de la naturaleza humana al derecho natural y a los derechos humanos–, era eludir o salvar la acusación de falacia naturalista, de pasar del ser al deber ser; pues no hay reglas lógicas que permitan eso. Además de mencionar a algunos que no ven ese paso como deductivo y, por lo tanto, le quitan cualquier carácter falaz, vimos dos tipos de argumento que nos hacen superar la carga de falacia naturalista. En ambas argumentaciones se dice que, en el consecuente, se extrae la carga axiológica que ya se encuentra en el antecedente. Sólo que para unos esa carga axiológica se da en las mismas proposiciones que se usan en el antecedente (como lo sostiene Moulines) y, para otros, esa carga axiológica se encuentra en una parte del antecedente; como se trata de un silogismo aristotélico (práctico), no hace falta que esté en todo el antecedente, *i.e.* en las dos premisas dèl silogismo, sino que basta que esté en una de ellas. Eso debido a que, por reglas silogísticas, la consecuencia se inclina hacia la parte más débil, y ésta es la premisa práctica con respecto a la teórica; a saber, si hay una premisa práctica o axiológica, tiene que seguirse una conclusión así, no puede seguirse una conclusión teórica o descriptiva.

Lo anterior nos lleva a reafirmar nuestra tesis de que es inevitable la consideración metafísica (como fundamentación filosófica) de los derechos humanos. Como dijimos, de éstos, los principales corresponden a lo que en la tradición tomista se llamaban derechos naturales, pertenecientes al derecho natural. Éste no sólo puede basarse en los principios de la razón práctica, y exige ser fundado en la razón práctica; es decir, acaba fundándose en la razón humana completa, esto es, en la misma naturaleza humana. Vimos que algunos lo han querido fundar en los solos principios prácticos, sin los principios teóricos, que son de la metafísica; justamente para evitar la falacia naturalista, en la cual hemos visto que no se incurre. Eso es cierto, pues es factible dudar que haya falacia alguna de pasar del ser al deber ser, o de la naturaleza al derecho –con lo cual se estaría sacando en la conclusión algo que no estaba en las premisas–; se está pasando de la carga de eticidad que contiene el ser

mismo a su explicitación en la moral y el derecho —con lo cual se introduce en la conclusión algo que ya estaba en las premisas, sólo que implícito. Pero, además, buscar otro rodeo para evitar la naturaleza humana —por ejemplo, tomar como fundamento del derecho natural o de los derechos humanos las necesidades humanas, o las inclinaciones naturales, o los bienes básicos del hombre— sigue siendo un remitirse a una naturaleza humana en la que todos esos aspectos como necesidades, inclinaciones y bienes se fundamentan; la cual es, de hecho, la única explicación filosófica que los justifica.

Por último la respuesta cabal a la pregunta de si tiene sentido fundamentar filosóficamente los derechos humanos viene dada por las reflexiones anteriores y se desprende de ellas. Creemos que sí tiene sentido y, aun más que eso, depende de la exigencia explicativa que se adjudique a la filosofía; la cual, en nuestro caso, va más allá de la positivación de tales derechos. Esto ya depende de determinada concepción que se tenga de la filosofía. Se puede entender la filosofía como dislocada, en el sentido de que su parte práctica no está sustentada en su parte teórica. También se puede entender, según lo hacemos nosotros, como sustentando su parte ética en la ontología o metafísica, por mediación de la antropología filosófica (que de suyo es una ontología de la persona humana). Además, las cuestiones lógicas y epistemológicas conducen a las cuestiones ontológicas. Así, todo converge hacia la metafísica y en ella tiene su fundamento, aunque sea remoto. Algunos han creído que, para la filosofía del derecho y la ética, basta un fundamento en los principios prácticos y axiológicos, sin necesidad de vincularse de alguna manera con la metafísica. Pero nosotros nos hemos exigido no sólo un fundamento moral sino también un fundamento ontológico, metafísico; éste ha sido la naturaleza humana y su arraigo en el ser y en el bien. En esa línea, y como fin de esta parte sistemática, se ha tratado de responder a unas interesantes objeciones de Norberto Bobbio.

Después de eso hemos presentado un recorrido histórico por varias exposiciones de la fundamentación filosófica de los derechos humanos, en la tradición cristiana católica; singularmente, en la tomista. Así, se han visto las fundamentaciones de Santo Tomás, de Vitoria, de Las Casas, de fray Alonso de la Vera Cruz, de Maritain y de la misma Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino, Santo Tomás de, *Opera*, Roma-Turín, Marietti, 1951 ss.

Beltrán de Heredia, V., *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1972, t. II.

Beuchot, M., "El problema de las categorías en Aristóteles y Gilbert Ryle", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, núm. 12, Buenos Aires, 1986.

———, *Antología de fray Alonso de la Vera Cruz*, Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1989.

———, "La aplicación del derecho natural a los indios, según Bartolomé de Las Casas", en J. I. Saranyana y otros (comps.), *Evangelio y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, vol. II.

———, "Latin works by some sixteenth-century philosophers from New Spain", en *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis. Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies*, Binghamton, N.Y., Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991.

———, "Sobre el derecho a la vida", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, núm. 15, México, Escuela Libre de Derecho, 1991.

Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1992, 2a. ed.

Boecio, M. S., *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, PL 64.

Burrus, E., *The writings of friar Alonso de la Veracruz*, Rome - St. Louis, Mo., Institutum Historicum S.I., 1972, t. V.

Camps, V., "El descubrimiento de los derechos humanos", en J. Muguerza y otros.

———, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, 2a. ed.

Carrión Wam, R., "Reconocimiento jurídico y fundamentación filosófica de los derechos humanos en América Latina", en *Los derechos humanos en Latinoamérica. Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, España, núms. 26/27, 1986-1987.

Casas, B. de Las, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1951.

———, *Tratados*, México, FCE, 1965.

———, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 1967.

———, *Apología*, Madrid, Nacional, 1975.

———, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, ed. L. Pereña, J. M. Pérez-Prendes, V. Abril y J. Azcárraga, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace-CSIC, 1969.

Castilla Urbano, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992.

_____, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Montevideo, Lumen, 1992.

Cerezo de Diego, P., *Alonso de la Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1984.

Comisión Pontificia "Justicia y Paz", *La Iglesia y los derechos del hombre*, Ciudad del Vaticano, Imprenta Políglota, 1975.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano III, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (documento aprobado en Puebla), México, Librería Parroquial, 1979.

Delgado Pinto, J., "La función de los derechos humanos en un régimen democrático", en J. Muguerza y otros.

Dewan, L., "St. Thomas, our natural rights, and the moral order", en *Angelicum*, núm. 67, 1990.

Dieterlen, P., *Sobre los derechos humanos*, México, UNAM, 1985.

Documentos completos del Vaticano II, Bilbao, Mensajero - Santander, Sal Terrae, 1966, 4a. ed.

Donellan, K., "Términos para clases naturales en la ciencia y en lo vernáculo", en E. Villanueva (comp.), *Primer Simposio Internacional de Filosofía*, México, UNAM, vol. I, 1985.

Ennis, A., *Fray Alonso de la Veracruz, O.S.A. (1507-1584). A study of his life and his contribution to the religious and intelectual affairs of early Mexico*, Lovaina, 1957.

Fernández, E., *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984.

_____, *La obediencia al derecho*, Madrid, Civitas, 1987.

_____, "Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Muguerza sobre la fundamentación ética de los derechos humanos", en J. Muguerza y otros.

Finnis, J., *Natural law and natural rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

_____, "Natural inclinations and natural rights: Deriving 'ought' from 'is' according to Aquinas", en L. J. Elders y K. Hedwig (comps.), *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1987.

Fraile, G., "El humanismo, Erasmo y Vitoria", en *Estudios Filosóficos*, núm. 6, 1957.

French, P., *Collective and corporate responsibility*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

Garrett, J. E., "Persons, kinds, and corporations: An Aristotelian view", en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 49, 1988.

Garzón Valdez, E., "¿Es éticamente justificado el paternalismo jurídico?", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, 13/3, 1987.

_____, "La polémica de la justificación de la conquista", en *Sistema*, núm. 90, 1989.

———, "Intervencionismo y paternalismo", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 16/1, 1990.

———, "'No pongas tus sucias manos sobre Mozart', Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", en *Estudios*, núm. 29, México, ITAM, 1992.

Girardi, G., *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, San José de Costa Rica, DEI, 1989, 2a. ed.

Gómez-Lobo, A., "Derecho natural: un análisis contemporáneo de sus fundamentos", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12/2, Buenos Aires, 1986.

Gómez Robledo, A., *Fundadores del derecho internacional. Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*, México, UNAM, 1989.

Grisez, G. y J. Finnis, "The basic principles of natural law: A replay to Ralph McInerny", en *American Journal of Jurisprudence*, núm. 26, 1981.

Grisez, G., *Christian moral principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983.

Hernández, R., *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanca, San Esteban, 1984.

Hervada, J., *Escritos sobre derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1986.

Hittinger, R., *A critique of the new natural law theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1987.

Hume, D., *A treatise of human nature*, Londres, Fontana-Collins, 1972.

Lachance, L., *Le droit et les droits de l'homme*, París, PUF, 1959.

Lobato, A., "La dignidad del hombre y los derechos humanos", en Varios, *Dignidad de la persona y derechos humanos*, Madrid, Instituto Pontificio de Filosofía, 1982.

———, "Dignidad del hombre y derechos humanos en fray Bartolomé de Las Casas y en la doctrina actual de la Iglesia", en *Communio*, núm. 18, 1985.

———, "Les droits de l'homme, expression contemporaine de la loi naturale", en Varios, *Actualité de la philosophie*, Bréteuil-sur-Iton, Nouvelles Editions Latines, 1989.

———, "La dignidad del hombre en Santo Tomás de Aquino", en *Carthaginensia*, VI/9, 1990.

Macintyre, A., "Hume on 'is' and 'ought'", en V. C. Chapel (comp.), *Hume. A collection of critical essays*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1968.

Maritain, J., *La philosophie morale*, París, 1960.

———, *Los derechos del hombre*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

———, "Introducción", en Varios, *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia, 1976.

———, "Acerca de la filosofía de los derechos del hombre", en Varios, *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia, 1976.

———, *El hombre y el estado*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984.

Massini, C. I., "Refutaciones actuales de la 'falacia naturalista'. (Sobre los fundamentos gnoseológicos del derecho natural)", en *Sapientia*, núm. 39, Buenos Aires, 1984.

———, "La cuestión del 'paso' indebido de las proposiciones especulativas a las prácticas y la respuesta de Tomás de Aquino", en *Sapientia*, núm. 41, 1986.

———, *Derecho y ley según George Kalinowski*, Mendoza, Argentina, Idearium, 1987.

———, "Realismo y derechos humanos", en *Revista de la Universidad de Mendoza*, núm. 6/7, 1987-1988.

———, *Los derechos humanos, paradoja de nuestro tiempo*, Santiago de Chile, Alfabeta, 1989.

———, "Santo Tomás y el desafío de la ética analítica contemporánea", en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, 33/2, 1990.

Mauri, M., "La 'teoría' de la actividad práctica", en *Analogía Filosófica*, VI/1, México, 1992.

Milán Puelles, A., *Persona humana y justicia social*, México, Editora de Revistas, 1990.

Miró Quesada, F., "Fundamentación filosófica de los derechos humanos", en *Derecho. Revista del Programa Académico de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, núm. 36, 1982.

———, "Los derechos humanos en América Latina", en Varios, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal-Unesco, 1985.

Moltmann, J., "Théologie des droits de l'homme", en *Revue des Sciences Religieuses*, núm. 52, 1978.

———, *La dignidad humana*, Salamanca, Sígueme, 1983.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, México, UNAM, 1959.

Moulines, U., "Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista", en *Isegoría*, núm. 3, Madrid, 1991.

Múgica, G., "Los derechos humanos en la Iglesia. Problemática general", en Varios, *Los derechos humanos en la Iglesia*, Salamanca, San Esteban, 1986.

Muguerza, J., "La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)", en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.

Muñoz Delgado, V., "Alonso de la Vera Cruz ante la reforma humanista de la lógica", en *La Ciudad de Dios*, núm. 187, 1974.

———, "Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano", en *Revista Española de Teología*, núm. 38, 1978.

Nino, C. S., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

Peces-Barba, G., *Derechos fundamentales*, Madrid, Latina Universitaria, 1980.

———, *Los valores superiores*, Madrid, Tecnos, 1982.

———, *Introducción a la filosofía del derecho*, Madrid, Debate, 1983.

———, "Sobre el fundamento de los derechos humanos", en J. Muguerza y otros.

Pereña, L., *La idea de la justicia en la conquista de América*, Madrid, Mapfre, 1992.

Pérez Fernández, I., "Las conquistas de Indias fueron, en sí mismas, injustas y antisignos de la evangelización", en *Studium*, núm. 32, 1992.

Platts, M., "Kind words and understanding", en *Crítica*, XII/36, UNAM, 1980.

Putnam, H., *Mind, language and reality. Philosophical papers*, vol. 2, Cambridge, University Press, 1975.

———, *¿Es posible la semántica?*, México, UNAM, Cuadernos de Crítica, 1983.

———, *El significado de "significado"*, México, UNAM, Cuadernos de Crítica, 1984.

Quine, W. V. O., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974.

Rabossi, E., "La fundamentación de los derechos humanos: algunas reflexiones críticas", en L. Valdivia y E. Villanueva (comps.), *Filosofía del lenguaje, de la ciencia, de los derechos humanos y problemas de su enseñanza*, México, UNAM, 1987.

Ricoeur, P., "Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis", en Varios, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal-Unesco, 1985.

Rodríguez, V., *Temas-clave de humanismo cristiano*, Madrid, Speiro, 1984.

Ruiz Rodríguez, V., "Las filosofías políticas de nuestro tiempo y los derechos humanos", en *Revista de Filosofía*, núm. 21, UIA, 1988.

Taylor, Ch., "Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu", en Varios, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal-Unesco, 1985.

Todolí, J., *Moral, economía y humanismo. Los derechos económico-sociales en las declaraciones de los derechos del hombre y textos de las mismas*, Madrid, Instituto Social León XIII, 1956.

Todorov, T., *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1992, 4a. ed.

Vera Cruz, A. de la, *Recognitio summularum*, Salamanca, I. B. a Terranova, 1579.

———, *Tratado de los tópicos dialécticos*, trad. de M. Beuchot, México, UNAM, 1989.

Vernengo, R. J., "Los derechos humanos y sus fundamentos éticos", en J. Muguerza y otros.

Villegas, A., *La universidad en la encrucijada*, México, Unión de Universidades de América Latina, 1992.

Villey, M., *Seize essais de philosophie du droit*, París, Dalloz, 1969.
——, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, París, PUF, 1987.
Vitoria, F. de, *Obras*, ed. T. Urdánoz, Madrid, BAC, 1970.
Wiggins, D., *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*, México, UNAM, Cuadernos de Crítica, 1986.
Zavala, S., *Repaso histórico de la bula "Sublimis Deus" de Paulo III, en defensa de los indios*, México, UIA - El Colegio Mexiquense, 1991.



impreso en publimex. s.a.
calz. san lorenzo 279-32
col. estrella iztapalapa
enero de 2008

Filosofía y derechos humanos (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica), de Mauricio Beuchot, es el primer producto de una investigación colectiva. Por su formación académica y hasta por las características de su vida personal, el doctor Beuchot ha sido proclive a examinar la relación que hay entre la formulación de los derechos humanos y lo que él considera como sus orígenes medievales en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Pero no sólo eso, sino que también ha considerado necesario mostrar cómo esa noble tendencia del tomismo funcionó en el siglo XVI para defender los derechos de los indios en pensadores tales como Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de Las Casas. Esta noticia histórica es, sin duda, una de las partes más interesantes del libro.

Pero, como de fundamentación filosófica se trata, señalo dos o tres goznes conceptuales que considero son el eje del texto. Los que están familiarizados con la práctica de la filosofía saben perfectamente las dificultades que se han señalado para derivar valores o deberes del ser; o sea, de lo que existe de hecho. Beuchot señala que Santo Tomás responde que eso es posible gracias a la naturaleza misma del entendimiento, que se hace práctico al referir las verdades conocidas al orden del obrar. El segundo punto se refiere, también, a las relaciones entre el conocimiento y la acción. Por último está la idea de que los "derechos humanos" corresponden –por lo menos en parte- a los que anteriormente se llamaron "derechos naturales" del hombre. Según Beuchot, así los encontramos en Santo Tomás.

También reseña una polémica suscitada por teóricos como Louis Lachance y Michel Villey, quienes dicen que Santo Tomás no pudo tener noción de derechos humanos porque no la tuvo de los derechos subjetivos. Beuchot media en estas polémicas fundamentales y su argumentación también alcanza a filósofos contemporáneos como Norberto Bobbio, G. E. Moore, Ulises Moulines, Javier Muguerza, M. Platts, H. Putnam, W. V. O. Quine y otros, con quienes también polemiza. Se trata, por lo tanto, de un pensador que está al tanto de los movimientos de la filosofía contemporánea, pero que los examina en su vinculación con el resto de la historia de la filosofía.

A.V.

ISBN 968-23-1877-7

9 789682 318771

siglo veintiuno editores